Bernhard Lang

Der religiöse Mensch
Kleine Weltgeschichte des *homo religiosus* in sechs kurzen Kapiteln
Mit Beispielen aus Bibel und Christentum

Dieser Überblick über die Weltgeschichte des religiösen Menschen versteht sich als Essay; als solches bietet es eine Alternative zu einem Buch. Das umfangreiche Buch fordert vom Leser Zeit und Geduld; das Essay ist rasch gelesen und verstanden. An ein religionsgeschichtliches Essay wie das hier vorgelegte sind zumindest vier Anforderungen zu stellen: Es soll nur auf Wichtiges eingehen; es soll das Wichtige interpretieren und werten; es soll den inneren Zusammenhang des historischen Prozesses sichtbar machen; es soll vom Leser nicht mehr als einige Stunden und höchstens einen Tag Leseleistung verlangen. Um diesen Anforderungen zu genügen, muss der Essayist auf jede Zurschaustellung von Gelehrsamkeit – sei es in Zitaten, sei es in bibliographischen Notizen – verzichten. Der Historiker bleibt Diener der Quellen und der Forschungsliteratur; der Essayist ist frei. Er dient allein dem Leser. Der Essayist vereinfacht, der Historiker differenziert. Der Essayist wertet, der Historiker muss sich aller Wertung enthalten. Der Historiker hat es schwer; der Essayist bleibt heiter. Er darf der interpretierenden Phantasie den Vortritt lassen.

Einleitung: Vier Merkmale des religiösen Menschen

Träger der Religionsgeschichte ist der religiöse Mensch. Wie und wo findet man religiöse Menschen heute, in einer Gesellschaft, in der es – wirklich oder angeblich – mindestens ebenso viele nichtreligiöse wie religiöse Menschen gibt? Zwei Antworten sind oft zu hören. Die eine lautet: „Religiöse Menschen gehen in die Kirche. Gegebenenfalls auch in die Synagoge oder Moschee. Man kann sie also leicht finden und sogar zählen.“ Die andere: „Religiöse Menschen sind solche, die religiöser Gefühle und Emotionen fähig sind. Diese kann man nicht äußerlich beobachten. Daher muss man die Menschen fragen, ob sie religiös sind oder nicht.“ Die erste Antwort pflegt Statistiker zu überzeugen, die von den Schwankungen des Kirchen- und Moscheebesuchs klare

Vorstellungen gewinnen wollen. Die zweite Antwort ist die der Meinungsforscher, die von Zeit zu Zeit repräsentative Befragungen durchführen, und dabei auch nach religiösen Gefühlen und Überzeugungen fragen.

Beide Antworten ergänzen einander. Sie können zu einer sinnvollen Aufzählung der Merkmale führen, die den religiösen Menschen charakterisieren. In der Antwort der Meinungsforscher – „Religiöse Menschen sind solche, die religiöser Gefühle und Emotionen fähig sind" – verbergen sich zwei Merkmale: Der religiöse Mensch hat und pflegt bestimmte Gefühle *(Merkmal I)*; außerdem verfügt er über ein Glaubenswissen *(Merkmal II)*. Die Antwort der Statistiker – „Religiöse Menschen gehen in die Kirche" – enthält bei näherem Betrachten ebenfalls zwei Merkmale: Der religiöse Mensch nimmt an bestimmten religiösen Handlungen teil *(Merkmal III)* und gehört einer religiösen Gemeinde oder Gemeinschaft an *(Merkmal IV)*. Wie lassen sich diese vier Merkmale näher bestimmen, genauer fassen und zur Anschauung bringen? Ich versuche, dies durch eine autobiographische Besinnung zu leisten.

Der erste religiöse Mensch, auf den ich als Kind in den 1950er Jahren aufmerksam geworden bin, war Dr. Ernst Hofmann, katholischer Stadtpfarrer in Stuttgart, wo ich aufgewachsen bin. Er imponierte durch stets makellose schwarze Kleidung, gewählte Sprache, von der ich wenig verstand, und nicht zuletzt die musikalische Ästhetik, mit der er den Sonntagsgottesdienst in seiner Kirche feierte. Vor der Messe kniete er im Chorraum der Kirche auf einer Kniebank, dem Altar zugewandt in einem Buch lesend, so dass man sein scharf geschnittenes Profil sehen konnte. Nicht nur Kinder, auch Erwachsene begegneten ihm mit Ehrfurcht. Auf der Straße wurde er mit dem Spruch „Gelobt sei Jesus Christus" begrüßt, worauf er die Antwort „In Ewigkeit, Amen" gab. Die mir zum Gruß gebotene Hand ist mir als kühl, gepflegt und unheimlich sauber in Erinnerung. Im Jahr 1999 verstorben, hat er ein Alter von 94 Jahren erreicht. Als ich ihn zum ersten Mal erlebte, war er ungefähr fünfzig.

Wir haben es bei Stadtpfarrer Ernst Hofmann mit einem Menschen zu tun, der sich nicht nur beiläufig für Religion interessiert, sondern diese als Beruf ergreift. Untersuchen wir seine Gestalt mit Hilfe der eingangs genannten vier Erlebnis- und Handlungsfelder, so ergibt sich folgender Befund:

Merkmal I – religiöses Gefühl: Stadtpfarrer Hofmann war ein frommer, gewissenhafter Priester. Im Gebet pflegte er seine Beziehung zu Gott. Ablesen lässt sich diese Beziehungspflege am Breviergebet, das er pflichtbewusst leistete; jenes Buch, in dem er vor der Messe las, war das

lateinische Brevier, das er stets bei sich trug, und das ihn jeden Tag mehrere Stunden lang beschäftigte.

Merkmal II – religiöses Wissen: Im Fach Geschichte zum Dr. phil. promoviert, eine fast randlose Brille mit runden Gläsern tragend und von asketischer Gestalt, erschien Hofmann als Intellektueller. Seine Predigt wirkte etwas kühl, manchmal unverständlich. Meine Eltern pflegten nach der Messe auf dem Weg nach Hause über die Predigt zu sprechen – mein Vater war fasziniert, meine Mutter schüttelte den Kopf.

Merkmal III – rituelle Praxis: Dr. Hofmann stand der Gemeindemesse in großer Feierlichkeit vor. Er trug ein in lange Falten fallendes Messgewand gotischen Stils, rief der Gemeinde lateinische Sätze zu, die diese, ebenfalls lateinisch, beantwortete; er predigte von der Kanzel; von einem Hilfspriester unterstützt, teilte er den Gläubigen die Kommunion aus – das Brot, das den Gottessohn Jesus Christus verbarg und jedem Empfänger eine zumindest kurze Begegnung mit Christus schenkte.

Merkmal IV – Gemeinde: Stadtpfarrer Hofmann regierte seine Gemeinde etwas autokratisch, hielt die Finanzen in rechter Ordnung und sorgte für gute Literatur in der am Samstagnachmittag und nach den Sonntagsgottesdiensten für Lesewillige geöffneten Pfarrbücherei. An Pfarrfesten lag ihm eigentlich nichts, was ihn aber nicht hinderte, sich auf Festen stets zu zeigen und mit vielen ein kurzes, freundliches Wort zu wechseln. Die Mitglieder seiner Gemeinde nannte er, wie damals üblich, „Pfarrkinder“.

An dieser Stelle kann ich mich selbst als „Laien“ ins Spiel bringen, als Kind, das von Stadtpfarrer Hofmann Religionsunterricht erhielt, also Wissen vermittelt bekam (*Merkmal II*), das – mit der ganzen Familie – den sonntäglichen Gottesdienst besuchte *(Merkmal III)*, durch Kirchenglocken, Orgelspiel, Gesang und die feierliche Erhebung der Hostie religiöses Gefühl verspürte *(Merkmal I)*, und dem der Stadtpfarrer als für die Gemeinde verantwortliche Respektsperson erschien, dessen Forderungen unbedingt Folge zu leisten war *(Merkmal IV)*. Die am wenigsten angenehme Forderung bildete das regelmäßige Bekenntnis der Kindersünden; das Bekenntnis wurde samstags nachmittags im Beichtstuhl vor dem Stadtpfarrer geleistet, zur Vorbereitung auf den Sonntag. Abgeschlossen wurde die Prozedur durch die Erledigung einer kleinen Bußaufgabe – gewöhnlich ein mehrmaliges Beten des Vaterunsers, sowie, als Belohnung, das Ausleihen eines Buches aus der Pfarrbücherei, das Lesestoff für Samstagabend und Sonntag bot. Die Beichte führte auch zu einem Gefühl der Reinheit, das besondere Gottesnähe mit sich brachte. Wie beim Sonntagsgottesdienst verbanden

sich auch bei der Beichte alle Merkmale der Religion: Gefühl der Gottesnähe, Teilnahme an einem rituellen Akt (der in der Lossprechung von den Sünden gipfelte), Erlernen eines Wissensbestandes (bei der Beichte war es die moralische und religiöse Pflichtenlehre) sowie das Stehen in einer Gemeinde, die von einer Amtsperson geleitet wird.

Aus solchen konkreten Beispielen (die ich nun verlasse) lässt sich das Phantomporträt des religiösen Menschen – nennen wir ihn R.M. – erstellen, wenn wir die Einzelzüge verallgemeinern:

Merkmal I – religiöses Gefühl: R.M. pflegt eine persönliche Beziehung zu einer unsichtbaren Welt, die einer anderen Seinsordnung als der menschlichen angehört – zu Göttern, Geistern oder dem monotheistischen Gott.

Merkmal II – rituelle Praxis: Diese Beziehung drückt sich in bestimmten rituellen Handlungen aus, die von R.M. zum Teil in Gemeinschaft mit anderen durchgeführt werden: Gebet, Opfer, Inszenierung von heiligem Spiel.

Merkmal III – religiöses Wissen: R.M. verfügt über einen Schatz religiösen Wissens. Das Wissen speist sich teils aus eigener Erfahrung und Überlegung, teils aus der Überlieferung, die sich R.M. durch Studium von Büchern oder im von Lehrern erteilten Unterricht angeeignet hat.

Merkmal IV – Gemeinde: R.M. pflegt Gemeinschaft mit anderen, gleichgesinnten Menschen. Von diesen kann er in unterschiedlicher Weise eingeschätzt und akzeptiert werden: als gleichrangiger Gläubiger, als überlegener religiöser Spezialist, d. h. als Verwalter von theoretischem und praktischem Religionswissen, oder sogar als prominenter höherstehender Mensch, dem man Achtung und vielleicht sogar Gehorsam schuldet, weil er sich an der Organisation des öffentlichen Religionswesens beteiligt und vielleicht über ein entsprechendes, von anderen anerkanntes Amt verfügt.

Das Musterporträt besteht dementsprechend aus vier Elementen:

- *Gottesnähe*: der religiöse Mensch zeichnet sich durch persönliche Nähe zu einer höheren Welt, zu Gott, aus (Merkmal I).
- *Gottesdienst* (Ritual): der religiöse Mensch führt bestimmte religiöse Handlungen aus, die der Gottesverehrung und der Pflege der Beziehung zu jener höheren Welt dienen *(Merkmal II).*
- *Heiliges Wissen*: der religiöse Mensch verfügt über ein bestimmtes Wissen, das sich auf Gott, die höhere Welt und den Umgang mit ihr bezieht *(Merkmal III).*
- *Heilige Gemeinschaft* (oder *heilige Herrschaft*): der religiöse Mensch fügt sich in eine Gemeinschaft ein, in der er als Inhaber eines Amts auch Macht ausüben kann *(Merkmal IV).*

Im Laufe der Geschichte haben sich viele, vielleicht die meisten Menschen neben einem mehr oder weniger umfangreichen Schatz religiösen Wissens auch zwei religiöse Rollen angeeignet: eine spirituelle Rolle – die eines Partners unsichtbarer Mächte, und eine soziale Rolle – die des Mitglieds einer religiösen Gemeinschaft. Religionen lassen sich, ganz allgemein, als Angebote von religiösem Wissen und religiösen Rollen verstehen.[1] Sobald sich ein Mensch auf das Angebot einlässt, unbewusst im Verlauf kultureller Sozialisierung oder bewusst durch Entscheidung, wird er zu R.M., zum *homo religiosus*. Sein Phantomporträt bleibt ein unbestimmtes, abstraktes Gebilde, solange wir es versäumen, ihn in eine konkrete historische Situation und in einen bestimmten dadurch gegebenen sozialen Zusammenhang zu setzen. In jeder historischen Stunde bieten Religionen ihren Anhängern religiöses Wissen (*Merkmal III* in unseren Phantomporträt), rituelle Handlungsanweisungen *(II)* und bestimmte Rollen an, die sich auf die unsichtbare *(I)* oder mitmenschliche Welt *(IV)* beziehen.

Wollen wir die Geschichte des religiösen Menschen erzählend und erörternd nachvollziehen, müssen wir mit dem Anfang beginnen: mit der Gestalt des Schamanen. Er verkörpert den ältesten Typus des *homo religiosus*, den die Forschung ausmachen kann. Auch dürfen Schamanen als jene gelten, denen wir die Erfindung oder Entdeckung der Götter verdanken. Vom Zeitalter des Schamanen soll daher das erste der sechs (im Titel dieses Essays) versprochenen Kapitel handeln!

1. Das Zeitalter des Schamanen und die Entdeckung der Götter

> Schamanen waren besondere, mit übergewöhnlichen Gaben ausgestattete Menschen.
> Klaus E. Müller[2]

Die frühe Menschheit lebte von der Jagd und vom Sammeln von Früchten und Wurzeln. Höhlen und einfache Hütten boten den in kleinen Horden lebenden Gruppen Schutz. Ihr ganzes Denken und ihre gesamte Kultur war vom Thema der Jagd beherrscht, denn ein erlegtes Tier,

1 Bernhard Lang, „Rolle“, in: Hubert Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1998, Bd. 4, 460-476, in Anknüpfung an die Religionstheorie von Hjalmar Sundén.

2 Klaus E. Müller und Ute Ritz-Müller, Des Widerspenstigen Zähmung. Sinnwelten prämoderner Gesellschaften, Bielefeld: 2004, 28.

dessen Fleisch gebraten oder gekocht wird, bildete die begehrteste Nahrung. Bei der Jagd verließ man sich nicht auf die Waffen allein – Spieß, Falle, Pfeil und Bogen, Bumerang – und auf jägerisches Geschick, sondern ließ sich auch von geheimnisvollen Mächten helfen, denen die Tiere untertan sind und gehorchen. Stellte man sich mit diesen Mächten gut, so ließen sie die Jagd gelingen, indem sie den Jägern das Wild auslieferten.

Diese Mächte dachte man sich als Wild- und Naturgeister. In ältester Zeit scheint sich der Mensch den Wild- und Naturgeistern gegenüber ebenbürtig gewusst zu haben;[3] seinen Vorstellungen von der Geisterwelt und seinen Praktiken der Jagdmagie eignete daher noch kein eigentlich religiöser Charakter. Doch die Geister stiegen alsbald zu überlegenen Göttern auf. Vorgestellt wurden sie als übermenschliche „Herrinnen" und „Herren" bestimmter Tierarten. Da es bis ins 20. Jahrhundert noch echte Sammler und Jäger gegeben hat, kann die Forschung Spuren der frühen jägerischen Religion erkennen und deuten. Die Tierherrinnen und Tierherren galten als menschenfreundliche, Jagdglück schenkende und so menschliches Leben ermöglichende Wesen. Die Erfindung – oder Entdeckung – der Wild- und Naturgeister ist gleichzusetzen mit der Erfindung der Götter und daher mit dem Beginn der Religionsgeschichte.

Auch in der sehr viel späteren biblischen Religion und in deren vorderasiatischen Vorläufern lassen sich noch Spuren der frühen schamanischen Geisterwelt finden.[4] In der Bibel trägt der transzendente monotheistische Gott die Züge des Herrn der Tiere. So legt der Psalmist dem Gott Israels folgenden Ausspruch in den Mund: „Mir gehört alles Getier des Waldes, das Wild auf den Bergen zu Tausenden. Ich kenne alle Vögel des Himmels. Was sich regt auf dem Feld, ist mein eigen" (Ps 50,10-11). Das Buch Hiob enthält ein eindrucksvolles göttliches Selbstporträt. In einer langen Rede stellt sich Gott als Herr der Tiere vor: als jener Gott, der sich um alle Lebewesen kümmert – um Ibis, Löwe, Rabe, Zebra, Steinbock, Maultier, Wildstier, Strauß, Pferd, Heuschrecke und Adler. Selbst Fabelwesen fehlen nicht: Behemot und Leviátan, beschrieben als Flusspferd und Wal als ins Mythische gesteigerte, unbezwingbare Bestien. Gott schafft ihnen Futter, kennt ihre Wurfzeit, verleiht ihnen die Kraft, sich schnell zu bewegen, kann ihre

3 So die These von Roberte Hamayon, La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Nanterre 1990, 634.

4 Bernhard Lang, Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002, 100-136.

Wildheit bezwingen. Vielleicht gehen Opferriten, bei denen Tiere geschlachtet und ganz oder teilweise Göttern zur Speise übereignet werden, auf ursprünglich jägerische Kulthandlungen zurück.

Der Schamane

Offenbar schon in sehr früher Zeit war es Aufgabe von Spezialisten, durch geeignete Maßnahmen das Wohlwollen der Wildgeister zu sichern. Als Bezeichnung für solche Spezialisten dient heute das Wort „Schamane". Es stammt aus der Sprache der Tungusen, eines über Sibirien und Nordostasien verstreuten Volks. Der tungusische Schamane, wie er im 20. Jahrhundert in noch bestehendem traditionellem Zusammenhang beobachtet werden konnte, ist als Heiler tätig. Diese Tätigkeit mag auf einem Wandel beruhen: Durch den Übergang von der Jagd zur Tierhaltung verlor der Schamane sein früheres hauptsächliches Tätigkeitsgebiet; als neue – oder reduzierte – Aufgabe fiel ihm die Heilung von Menschen zu. Doch erhalten hat sich das urtümliche Amt des Schamanen, seinem Volk als Mittler zwischen der menschlichen Welt und der Welt der Geister zu dienen. Seinen Dienst versah er mit Hilfe von Geistern, über deren Beistand er verfügte. Von ihnen begleitet konnte er in einem besonderen psychischen Zustand – der Trance – mit überirdischen Mächten verhandeln und deren Hilfe gewinnen.

Als Heiler wie als Vermittler von Jagdglück stand der Schamane ganz im Dienst der Gesellschaft:

> Schamanen gaben sich auf im Dienst für die Ihren, ohne irgendeinen Vorteil daraus zu ziehen. Sie führten ein entbehrungsreiches, hartes, ja qualvolles Leben, ständig gefordert, ein Höchstmaß an physischer und psychischer Disziplinierung, an Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft aufzubringen. Das prägte nicht zuletzt ihre Persönlichkeit. Selten machten sie einen frohen oder gar glücklichen Eindruck. Die Last des Amtes und der Verantwortung, die sie trugen, drückte sie nieder. Hager und abgezehrt, oft müde und erschöpft von der steten Überanstrengung, bewegten sie sich meist langsam, ja schleppend, scherzten und lachten kaum, wirkten nachdenklich, in sich gekehrt und ernst. Man scheute sich in gewisser Weise vor ihnen, was sie isolierte und einsam machte.[5]

5 Müller und Ritz-Müller, Des Widerspenstigen Zähmung, 33.

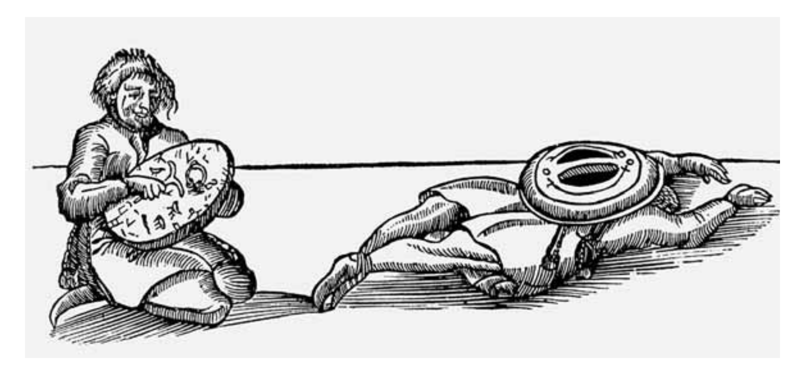


Abb. 1. *Die Ekstase des Schamanen*. Das Bild zeigt den Schamanen der Sámi (der „Lappen“ im Norden Skandinaviens) beim Schamanisieren: links bringt er sich durch Trommeln in einen nicht-alltäglichen seelischen Zustand, der – rechts – zu Bewusstlosigkeit führt. Nun kann seine Seele den Körper verlassen, um im Jenseits mit Geistern Kontakt aufzunehmen. In älterer Zeit diente das Schamanisieren dem Erwirken von Jagdglück, in jüngerer Zeit zur Ermöglichung der Heilung eines Kranken. – Johannes Schefferus, *Lapponica*, 1673.

Dieses Porträt des Schamanen verdanken wir dem Ethnologen Klaus Müller. Ob es in jeder Einzelheit der Realität entspricht, ist schwer zu sagen, können wir doch den ältesten führenden Typus des religiösen Menschen nicht unmittelbar beobachten, sondern nur aus jenen Kulturen am Rand der zivilisierten Welt studieren, in denen sich Züge der ältesten Kultur der Menschheit erhalten haben. Typisch ist der Zustand der Erschöpfung, der bis zur Bewusstlosigkeit führt; erzeugt wird er durch jenes stundenlange Trommeln, das ihn in jenen außergewöhnlichen seelischen Zustand versetzt, in dem er die Geisterwelt kontaktieren kann (Abb. 1).

Eine typisch schamanische Vorstellung ist die Himmelsreise der sich vom Körper lösenden Seele. Von Hilfsgeistern begleitet begibt sich die Seele auf den Weg zu jenen Natur- und Wildgeistern, von denen Jagdglück oder Heilung oder sonstige Hilfe erwirkt werden kann. Die Himmelsreise lässt sich als ein innerseelisches Erlebnis verstehen, genauer: als das Erleben jenes Trance-Zustandes, das nach der modernen Forschung bei allen Menschen ähnlich verläuft.[6] Im anfänglichen Sta-

6 Jean Clottes und David Lewis-Williams, The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves, New York 1996, 16-19.

dium der Trance werden geometrische Formen und Farbspiele halluziniert, die in einem zweiten Stadium als bestimmte Gestalten erscheinen, z.B. als Tiere oder Geisterwesen; in einem dritten Stadium schließlich durchschreitet oder durchfliegt der Visionär einen Tunnel, der in eine höhere Welt führt. Jeder Schamane musste es verstehen, solche Trancen einzuleiten, sie als Reise seiner Freiseele zu jenseitigen Mächten und überhaupt als privilegierter Weg zur Erfahrung einer geheimnisvollen, dem Menschen nur schwer zugänglichen Welt zu begreifen.

Wie wird man Schamane? Die Berufsgenese des Schamanen – oder der Schamanin – konnte im 20. Jahrhundert vor allem bei sibirischen und nordasiatischen Völkern beobachtet werden. Bei diesen herrscht eine dreigliedrige Berufswerdung vor. Sie beginnt mit der *Berufung* eines zumeist jungen Menschen oder Kindes durch Geister; diese machen sich in Träumen oder der Phantasiewelt bemerkbar, senden Unruhe, Krankheit und seelische Erschütterung als erste Zeichen der Berufung. Lässt sich der Berufene auf das Ansinnen der Geister nicht ein, setzt sich die seelische Erschütterung fort; sie kommt erst zur Ruhe, wenn sich der Berufene auf die Sache einlässt. Die nun folgende zweite Phase ist die rudimentäre Ausbildung des Schamanen durch die Geister – wiederum ein Geschehen, das sich in der Traum- und Phantasiewelt abspielt. Diese Ausbildung erreicht ihren Höhepunkt in einem *Verwandlungserlebnis*: Der Kandidat erfährt den Tod seines Leibes. Typisch ist die Zerstückelung und neue Zusammenfügung der Teile. Auf diese Weise entsteht ein neuer Mensch – der Schamane. Diesem fehlt allerdings noch die praktische Ausbildung für das schamanische Wirken. Dazu begibt sich der Neuling in den Dienst eines bereits etablierten und erfahrenen Schamanen, der ihm Jagd- und Heilungsrituale beibringt und mit den Einzelheiten des schamanischen Handwerks vertraut macht. Diese Ausbildung durch einen Meister bildet den dritten und letzten Abschnitt der Berufswerdung. Am Ende der Ausbildung mag eine förmliche Weihe stattfinden, nach welcher der Geweihte als selbständiger Schamane auftritt. Von den ersten Anzeichen der Berufung bis zur Weihe des Schamanen vergehen mehrere Jahre.[7]

Fassen wir das Porträt des Schamanen zusammen!

---

7 Klaus E. Müller, Schamanismus. Heiler – Geister – Rituale, München 1997, 50-64.

- Der Schamane gehört zur Kultur der Jäger und Sammler.
- Die mit dem Schamanismus verbundenen übermenschlichen Wesen lassen sich als Natur- und Wildgeister charakterisieren.
- Aufgabe des Schamanen ist es, durch Kontakt mit den Geistern Jagdglück und Heilung kranker Menschen zu erwirken.
- Man wird Schamane durch zwei aufeinander folgende Vorgänge: die Berufung durch Geister und die Ausbildung durch einen Meister.

Während die Rekonstruktion der ältesten, jägerischen Religionsstufe der Menschheit notwendig hypothetisch ausfällt und dementsprechend starker Revision offensteht, ist die Religion der agropastoralen Kulturen besser bekannt. In ihnen tritt ein neuer Typ des religiösen Menschen hervor: der sich auf religiöse Überlieferungen und Praktiken verstehende Alte.

2. Das Zeitalter des erfahrenen Alten und die Erfindung des Festes

> Frage deinen Vater, dass er es dir kundtut,
> deine Betagten, dass sie es dir sagen.
> – Buch Deuteronomium

Jäger und Sammler sind nicht an einen bestimmten Ort gebunden; in einem Revier umherziehend, nehmen sie dort Quartier, wo sie sich im Augenblick befinden und wo sie gute Aussicht auf Jagderfolg haben und Früchte in reichem Maße vorhanden sind. Der Beginn des zweiten Zeitalters der Religionsgeschichte fällt mit der Entstehung von Sesshaftigkeit zusammen. Werden Waffen schwerer und weniger handlich, leistet man sich den Komfort von Keramikgefäßen und einer Sammlung von Fellen, nimmt der Wille zum Weiterziehen ab. Man beginnt, sich an einer Stelle festzusetzen und die unmittelbare Umwelt intensiver auszubeuten. Man beginnt, die Aussaat bestimmter Pflanzen zu fördern. Es kommt zur Domestikation von Pflanzen.[8]

Im Vorderen Orient, weltweit einem der frühesten Gebiete der Domestikation von Zerealien wie Weizen und Gerste, hat sich die agropastorale, auf Ackerbau und Viehzucht beruhende Kultur zwischen etwa 10.000 und 8.000 v. Chr. herausgebildet. Ihr Kennzeichen ist die

8 Alain Testart, Avant l'histoire: l'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac, Paris 2012, 324-399: „Cause et origine de l'agriculture".

Siedlung in verstreuten Dörfern oder Siedlungsgemeinschaften, deren sesshafte Einwohnerschaft sich auf 250 bis 400 Personen beziffert.[9] Archäologisch lassen sich die frühesten agrarischen Siedlungsgemeinschaften für die Zeit zwischen 7.600 und 7.000 v. Chr. nachweisen. Die agropastorale Kultur bestand mehrere Jahrtausende lang, bis sie – nach 4.000 v. Chr. – allmählich durch die bäuerliche Kultur abgelöst wurde. Der agropastoralen Kultur fehlten staatliche Strukturen. Während die agropastoralen Pflanzer Vorderasiens nur für den Eigenbedarf wirtschafteten, kamen ihre Nachfolger, die Bauern, mit Staat und Handel in Berührung und wurden – um die typische Entwicklung zu nennen – von stadtsässigen Oberherren ausgebeutet.

Im Zentrum der agropastoralen Gesellschaft und ihrer Religion stand – verständlicherweise – der Ackerbau. Agrarische Riten begleiteten den Jahresablauf von der Aussaat bis zur Ernte. Dafür Beispiele aus der Bibel! Die Aussaat von Getreide wurde als Begräbnis verstanden: Das Korn „stirbt“ und wird „begraben“ (Joh 12,24). Das Wort des Psalmisten: „Die mit Tränen säen, werden mit Jubel ernten. Weinend geht hin, der den Saatbeutel trägt, doch mit Jubel kommt heim, der die Garben trägt“ (Ps 126,5-6) setzt einen Klageritus voraus, der mit der Aussaat – symbolisch gedeutet als Bestattung – von Getreide verbunden war. In Fortführung archaischer Rituale und in unmittelbarer Anlehnung an Brauchtum des Zweistromlandes wurde von manchen die Kornernte als unvermeidliche Tötung des Korngeistes durch die Schnitter verstanden: ein Geschehen, dem Frauen – zum Entsetzen des Propheten – in Klageriten gedachten (Ez 8,18). Das Entsetzen des Propheten erklärt sich aus dem Willen der biblischen Elitereligion, altes Brauchtum zugunsten der reinen und ausschließlichen Jahwereligion abzuschaffen. Die Elite berief sich auf das Jahwewort: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“

Für unser geringes Wissen über die Riten der Aussaat werden wir durch ausführlichere Schilderungen über Ernteriten entschädigt. Im alten Israel gipfelte der Jahreslauf in zwei Festen: dem „Fest der Erstlinge der Weizenernte“ im Frühjahr und dem „Laubhüttenfest“ im Herbst (Ex 34,22; Dtn 16,13). Die für das Herbstfest einschlägige Bestimmung lautet:

---

9 T. Douglas Price und Ofer Bar-Yosef, „Traces of Inequality at the Origins of Agriculture in the Ancient Near East“, in: T. Douglas Price und Gary M. Feinmann (Hg.), Pathways to Power: New Perspectives on the Emergence of Social Equality, New York 2010, 147-168, hier 153.

> Das Laubhüttenfest sollst du sieben Tage lang feiern, wenn du den Ertrag einbringst von deiner Tenne und deiner Kelter. Und du sollst an deinem Fest fröhlich sein, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Levit, der Fremde, die Waise und die Witwe, die an deinem Ort wohnen. Sieben Tage sollst du Jahwe, deinem Gott, das Fest feiern … denn Jahwe, dein Gott, wird dich mit all deinem Ertrag und bei all deiner Arbeit deiner Hände segnen, darum sollst du fröhlich sein. (Dtn 16,13-15)

Israels Gott Jahwe wird in diesem Zusammenhang als „Herr der Ernte" gesehen, als Gott, der die Feldfrüchte gewährt.[10] Er machte den Ackerboden durch seinen Segen zu einem fruchtbaren Mutterschoß für die Pflanzen; gleichzeitig schickte er den Regen. Die dem Laubhüttenfest vorangehende Ernte war vor allem Oliven- und Traubenernte. „Fröhlich sein" – zweimal erwähnt in unserem Textausschnitt – bezieht sich auf die ausgelassene Stimmung, die durch das Konsumieren des durch die Ernte verfügbar gewordenen Überflusses aufkommt. Die Freude erfasste die gesamte Siedlungsgemeinschaft, die aus dem Fest gestärkt hervorging. Betont wird die Solidarität aller mit allen. Niemand durfte von Konsum und Freude ausgeschlossen werden – auch Kinder, Sklaven, Fremde und Arme wurden mit einbezogen. Jedes Fest wirkte als „Speisungswunder"; noch in den neutestamentlichen Wundergeschichten klingt die alte Idee des Festes nach: „Und *alle* aßen und wurden satt" (Mk 6,42).

Eine narrative Umsetzung dessen, was das Fest bedeutet, liefert uns das Buch Ruth.

Erzählt wird folgende Geschichte: Gemeinsam mit ihrem Mann war Noomi ins Land Moab ausgewandert, um einer Hungersnot zu entgehen. Als Witwe kehrt sie in ihre Heimatstadt Bethlehem zurück. Begleitet wird sie von ihrer jungen, jedoch ebenfalls verwitweten Schwiegertochter Ruth, einer Moabiterin. Ruth findet die Aufmerksamkeit von Boas, dem reichsten Mann der Stadt. Als es Ruth gelingt, Boas zu heiraten, sind die beiden Frauen der Sorge um das tägliche Brot enthoben. Ruth bringt einen Sohn zur Welt und wird so – wie der Schluss der Erzählung festhält – König Davids Urgroßmutter.

Erzählerischer Höhepunkt der Geschichte ist Ruths nächtlicher Heiratsantrag an Boas. Dem Rat von Noomi folgend begibt sich Ruth, frisch gebadet und parfümiert, zur Tenne der Stadt, wo Boas im Freien über-

---

10 Zum „Herrn der Ernte" in der Bibel vgl. Lang, Jahwe der biblische Gott, 173-210.

nachtet. Sie „deckt seine Füße auf" (was wohl heißen soll: seine Scham) und nimmt ihm das Versprechen ab, sie zu heiraten. Was in der Nacht auf der Tenne passiert ist, sollen sich Leser und Leserinnen selbst ausmalen. Jedenfalls entlässt Boas Ruth am Morgen als seine Braut – mit dem Eheversprechen und einem Sack Getreide. Möglicherweise ist der Ort des Geschehens bedeutungsvoll: Die Tenne, wo Getreide gedroschen und von der Spreu geschieden wird, galt zweifellos als Ort der Fruchtbarkeit; wer dort den Beischlaf vollzog, hatte gute Aussicht auf Nachkommenschaft und unterstützte gleichzeitig die Fruchtbarkeit der Felder. Waren Boas und Ruth vielleicht von dem Bestreben geleitet, einen solchen alten Ritus zu vollziehen? Von diesem Ritus könnte sich eine materielle Spur erhalten haben: Im Jahr 1933 wurde in einer Höhle des Wadi Chareitun in der Nähe von Bethlehem eine etwa faustgroße Steinfigurine gefunden, die ein nacktes Paar in liebender Vereinigung darstellt. Das auf die Zeit um 9000 v. Chr. datierte Objekt ist heute im Britischen Museum.[11] Sein Bezug zum Ackerbau könnte sich aus der Datierung ergeben: Die prähistorische Skulptur stammt aus jener Zeit, in der in Palästina der Ackerbau sich zu etablieren begann. So mögen Ruth und Boas in jener Nacht einen bereits jahrtausendealten Ritus vollzogen haben.

Im Grunde behandelt die ganze Ruth-Novelle ein agrarisches Thema: Der Ort der Handlung ist das Dorf Bethlehem, das einen sprechenden Namen trägt – „Brothausen". Auslöser des berichteten Geschehens ist eine Hungersnot: Wegen eines Ernteausfalls müssen Noomi und ihr Mann Bethlehem verlassen. Später kehrt Noomi als Witwe zurück, und findet einen Ort vor, dessen Felder reichen Ertrag bringen. An diesem Ertrag partizipieren Noomi und Ruth zunächst als Arme, denen die Nachlese auf den abgeernteten Feldern gestattet wird. Später, als Ruth die Liebe von Boas gewinnt, erhalten sie einen Sack frisch gedroschenen Getreides und damit Anteil an der Ernte selbst. Von dörflichen Ernteriten erfahren wir nichts, doch schimmert lokales Erntebrauchtum in der nächtlichen Verführungsszene durch, ohne dass sich ein klares Bild ergibt. Hier macht sich die in spätbiblischer Zeit immer deutlicher werdende Tendenz bemerkbar, agrarische Riten aus der Religion Israels zu verbannen.

In dieser Erzählung kommen die Alten – die Weisen – zweimal ins Spiel. Noomi, die schon betagte Witwe, erteilt ihrer Schwiegertochter

11 Die etwa 10 cm hohe Steinfigurine, bekannt als „die Liebenden von Ain Sakhri", gilt als die älteste figürliche Darstellung des menschlichen Koitus. Neil MacGregor, A History of the World in 100 Objects, London 2012, 34-38 (Gegenstand Nr. 7).

Ruth Rat in Sachen Männer und Liebe. Als es zur Heirat zwischen Ruth und Boas kommt, werden die Ortsältesten konsultiert, die nach öffentlicher Verhandlung ihre Zustimmung geben. Tatsächlich spielen die Alten – die Geronten – in der agropastoralen Siedlungsgemeinschaft die allergrößte Rolle.

Die erfahrenen Alten

Siedlungsgemeinschaften sind Gerontokratien. Autorität und Herrschaft kommt den „Geronten", den Alten zu, insbesondere den erfahrenen alten Männern, sofern sie nicht durch Senilität für die Gemeinschaft wertlos werden.

Die Herrschaft der Alten entspricht dem von Max Weber beschriebenen Typ der „traditionalen Herrschaft". Über diese schreibt er: „Traditional soll eine Herrschaft heißen, wenn ihre Legitimität sich stützt und geglaubt wird aufgrund der Heiligkeit altüberkommener, ‚von jeher bestandener' Ordnungen und Herrengewalten. Der Herr – oder die mehreren Herren – sind kraft traditional überkommener Regel bestimmt. Gehorcht wird ihnen kraft der durch die Tradition ihnen zugewiesenen Eigenwürde. Der Herrschaftsverband ist, im einfachsten Fall, primär ein durch Erziehungsgemeinsamkeit bestimmter Pietätsverband." Die Urgestalt der traditionalen Herrschaft ist nach Weber die Gerontokratie; „als beste Kenner der heiligen Tradition" gelten „die – ursprünglich im wörtlichen Sinn an Jahren – Ältesten".[12]

Eine Frage drängt sich auf: Gehören auch Frauen zu den Trägern von Autorität oder haben wir es stets mit rein patriarchalen Verhältnissen zu tun? Patriarchale Verhältnisse scheinen zu überwiegen; die manchmal propagierte Vorstellung von frühgeschichtlichen matriarchalen Gesellschaften – Gesellschaften, in denen der soziale Vorrang den Frauen gehört haben soll – findet heute wenig Unterstützung. Gut bekannt sind die Verhältnisse der bäuerlichen Gesellschaft, der Nachfolgerin der agropastoralen Kultur; dort sind es vor allem Frauen, die die Feldarbeit leisten, während sich die Männer eher um die Viehhaltung kümmern, falls sie sich nicht ganz dem geselligen Müßiggang hingeben. So wird es auch in frühagrarischen Gesellschaften gewesen sein. Auszuschließen ist weibliche Autorität allerdings nicht, sie mag sogar ein hohes Maß erreichen, wenn die Fruchtbarkeit einer Frau

12 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, hg. von Johannes Winckelmann, 5. Aufl., Tübingen 1972, 130 und 133.

durch die Menopause erloschen ist.[13] Nicht zuletzt aufgrund der höheren Lebenserwartung von Frauen gibt es in der Gesellschaft stets mehr alte, erfahrene Frauen als Männer, und auf deren Wissen, Einsicht und Rat kann nicht verzichtet werden. Tatsächlich erwähnt die Bibel mehrfach Frauen, deren hohes Alter – explizit genannt oder vorausgesetzt – es ihnen ermöglicht, in der Öffentlichkeit zu wirken: die Kriegsprophetin Debora, die als Totenbeschwörerin tätige Hexe von Endor, die von König Joschija konsultierte Prophetin Hulda und die 84jährige, als Prophetin auftretende Witwe Hanna (Lk 2,36-37). Möglicherweise galt auch die Kinderlosigkeit einiger dieser Frauen als Merkmal ihrer Fähigkeit, Rat zu erteilen.[14]

Der ethnologischen Forschung ist der „Alte" oder „Weise" eine wohlvertraute Gestalt. Ohne Kontakt zu Alten kann kein Forscher noch bestehende Reste agropastoraler Gesellschaften untersuchen. Ein Foto aus dem Jahr 1946 vermittelt eine Vorstellung von ethnologischer Feldarbeit. In einem offenen Hof, der von grob aufgeschichteten Steinen und Lehmhäusern umfriedet ist, sitzen drei Männer (Abb. 2). Links ein blinder Alter, angetan mit einem traditionellen Gewand, auf einem Stein kauernd, in sich versunken. Daneben rechts, auf einem Stuhl in europäischer Kleidung, ein weiterer Schwarzer, jung, dem Alten zugewandt. Im Vordergrund ein Europäer, ebenfalls auf einem Stuhl sitzend, in kurzärmeligem Hemd und kurzen Hosen, mit Tropenhelm. Er schreibt eifrig in ein Notizbuch, das auf seinen Knien liegt. Das Foto zeigt den französischen Ethnologen Marcel Griaule (1898-1956) bei der Arbeit. Mit Hilfe seines Dolmetschers Koguem interviewt er den blinden Ogotemmeli. Bei seiner Erforschung der Dogon, einem schwarzen, vom Hirseanbau lebenden Volk in Mali (Westafrika), kam Griaule 1946 in Kontakt mit einem blinden Alten, der bereit war, ihm geheime religiöse Lehren der Dogon zu erklären. Ogotemmeli galt in seiner Jugend als erfolgreicher Jäger, bis er durch einen Unfall das Augenlicht verlor. Dann wurde er zu einem Träger traditioneller Mythen, die er erstmals einem weißen Mann preisgab.

---

13 Klaus E. Müller, Die Siedlungsgemeinschaft. Grundriss der essentialistischen Ethnologie, Göttingen 2010, 128. Nach antiken Quellen trat die Menopause spätestens um das 50. Lebensjahr ein; vgl. Darrell W. Asmussen und Carol Jean Diers, „The Age of Menopause in Classical Greece and Rome", Human Biology 42 (1970), 79-86.

14 Vgl. die Überlegungen von Esther J. Hamori, „Childless Female Diviners in the Bible and Beyond", in: Jonathan Stökl u.a. (Hg.), Prophets Male and Female, Atlanta 2013, 169-191.



Abb. 2. *Ein Ethnologe im Gespräch mit einem alten Afrikaner*.
Der blinde alte Ogotemmeli, der links auf dem Boden vor seinem Haus kauert, erklärt dem französischen Ethnologen Marcel Griaule (mit Tropenhelm) über einen Dolmetscher die geistige Welt seines Volkes, der Dogon in Westafrika. Nur wenige der Dogon verfügen über das umfassende Traditionswissen, das Ogotemmeli von seinem Vater gelernt hat. – Foto, 1946.

Ogotemmeli, der im Jahr 1947, wenige Monate nach dem Interview verstarb, vermag uns wenigstens eine ungefähre Vorstellung von dem längst verflossenen Zeitalter des erfahrenen Alten zu vermitteln.

In den agropastoralen Gesellschaften fiel die Rolle der *homines religiosi*, der religiösen Spezialisten, Leuten wie Ogotemmeli zu – den alten Männern und Frauen. Sie hüteten, verwalteten und tradierten das religiöse und rituelle Wissen als den kulturellen Schatz der Gemeinschaft. Wer etwas über Brauchtum und Glaube wissen wollte, musste sich an die Alten wenden: „Frage deinen Vater, dass er es dir kundtut, deine Betagten, dass sie es dir sagen“ (Dtn 32,8). Die größte Leistung der Geronten war die Schaffung des Erntefestes. Wer wie der Soziologe Emile Durkheim vom Ursprung der Religion aus dem Geist des Festes redet, muss sich an die Siedlungsgemeinschaft und ihre Führer, die alten Männer und Frauen, erinnern.

Wie wird man zu einem erfahrenen Alten, der von der Siedlungsgemeinschaft als Kenner der Überlieferung und Spezialist für religiöse Riten anerkannt wird? Nach Klaus Müller gruppieren sich Siedlungsgemeinschaften regelmäßig um eine „Ursippe“, die gegenüber anderen Sippen eine höhere Statusgruppe darstellt. Die Ältesten einer solchen Sippe „besitzen“ und pflegen die Überlieferung, die aus Mythen und Riten besteht – Erzählungen über Götter, Urzeit und Ahnen sowie Riten, die der Ahnenverehrung und der Förderung des Ackerbaus dienen. Solche Überlieferungen werden in ihren zentralen Inhalten oft geheim gehalten und nur innerhalb der privilegierten Sippe weitergegeben. Niemand kann durch bloße Interessebekundung zu einem privilegierten Träger der Überlieferung werden, ohne von seiner Geburt her die Voraussetzungen dazu mitzubringen.[15]

Fassen wir das Porträt des Geronten zusammen!

- Der erfahrene Alte ist die führende Gestalt der agropastoralen Kultur.
- Zu den in der Gemeinschaft einflussreichen Alten gehören auch Frauen jenseits der Menopause.
- Die mit dieser Kultur verbundenen Götter sind für Fruchtbarkeit des Landes und für Regen zuständig. Der typische Gott oder die typische Göttin gilt als „Herr“ oder „Herrin der Ernte“.
- Die größte religiöse Errungenschaft der erfahrenen Alten ist das von der gesamten Siedlungsgemeinschaft getragene und deren Zusammenhalt festigende Erntefest.
- Auf rituelles und mythisches Wissen spezialisierte Älteste gehören in der Regel zu einer privilegierten Sippe der Siedlungsgemeinschaft.

Als das informelle gerontokratische Führungsgremium der Siedlungsgemeinschaft verkörperten die Alten die Tradition, die als unveränderlich galt. Daher waren sie allen Neuerungen abgeneigt. Doch unvermeidlich stellten sich Neuerungen ein – das ist der Gang der Geschichte. Lokale Führungseliten neigten dazu, ihre Herrschaft über mehr als eine einzelne Siedlungsgemeinschaft hinaus auszudehnen; so entstanden Häuptlingstümer. Mit der Entwicklung eines Kriegertums konnten manche Häuptlingstümer expandieren. So entstand ein neuer Typ des sozialen Gebildes: der Staat und die in ihm ausgebildete archaische Hochkultur. Wir kennen diesen Typ von Kultur vor allem aus den Zeugnissen des

15 Müller, Die Siedlungsgemeinschaft, 101-102.

alten Ägypten und des alten Zweistromlandes; auch in der biblischen Kultur, die sich im Schatten Ägyptens und des Zweistromlandes bildete, spiegeln sich diese Zeugnisse.

3. Das Zeitalter des Gottkönigs und die Erfindung des Götterkults

> Ich bin ein Gott, einen Wohnsitz
> für Götter bewohne ich mitten im Meer.
> – Der König von Tyrus (Ez 28,2)

Im Vorderen Orient und Ägypten entstanden um 3000 v. Chr. neue Lebensverhältnisse, die auf neuer Technologie und neuen Formen sozialer Organisation beruhten. Als neuer Werkstoff diente Bronze zur Herstellung neuer Werkzeuge und Waffen, die Schrift als neue erfundenes Medium ermöglichte es, sprachliche Äußerungen festzuhalten und auf längere Zeit zu dokumentieren. Großflächige, große Zahlen von Menschen umfassende Staaten, konzentriert in städtischen Zentren, die ländliches Umfeld beherrschten, wurden von Führungseliten geschaffen. Entstanden ist der Staat aus dem Bündnis und der Kooperation von Kriegern und Schreibern; man kann sich den Vorgang veranschaulichen durch einen Kriegsherrn, sprich König, der in schriftkundigen Männern Helfer findet, die es ermöglichen, ein beherrschtes Gebiet mittels einer durchorganisierten Verwaltung zu kontrollieren, städtische Bauprojekte zu verwirklichen und die Herrschaft auf Dauer zu stellen. Die schriftkundige Beamtenschaft ermöglich es auch, ein schlagkräftiges ständiges Heer zu unterhalten, das Pferde, geländegängige Wagen und aus Bronze geschmiedete Waffen besaß.

Religiös verstehen sich die Könige der archaischen Hochkulturen als von den Göttern erwählt und geradezu gottgleich, weshalb die Religionswissenschaft von „Gottkönigen“ spricht, ohne damit eine Aussage über die genaue, in verschiedenen Kulturen durchaus differenzierte privilegierte Beziehung zwischen König und Gott zu treffen. Der König stützte seine Herrschaft in der Praxis auf Krieger und Verwalter, in der Theorie auf göttliche Gaben, die ihm reichlich zuflossen: die Gabe besonderer Weisheit, die ihn zum obersten Verwalter machte, und die Gabe körperlicher Stärke, die ihn als obersten Krieger auszeichnete. Dementsprechend fühlte sich der König besonders jenen Göttern verbunden, die zum Typ der Weisheitsgötter und zum Typ der Kriegsgötter gehören. Diese Götter bedurften besonderer Pflege oder, in religionsgeschichtlicher Fachsprache: eines Kults. Getragen wird der Kult

vom Gottkönig selbst und den von ihm beauftragten Priestern; Gottkönig und Priester bilden neue Typen des *homo religiosus*. Zu nennen ist noch ein dritter, sich ebenfalls in den archaischen Hochkulturen ausbildender Typ: der einzelne Laie, der eine besondere, emotionale Beziehung zu einem Gott oder einer Göttin pflegt; wir bezeichnen ihn als den „Frommen". Unter den Genannten kommt dem Gottkönig die beherrschende Stellung zu.

Wie wird man König?

Gilt in einer Gesellschaft das Amt des Königs als legitim und unentbehrlich, so ist noch nicht die Frage entschieden, wer dieses Amt innehaben soll. Wer das Amt erstrebt, muss einen Weg beschreiten, der aus mehreren Abschnitten besteht. Der erste Abschnitt ist die Äußerung des Anspruchs auf das Amt. Die Äußerung kann auf verschiedene Weise erfolgen: Ein Aspirant kann sich auf seine Herkunft aus der Familie eines etablierten Herrschers berufen; oder ein Militärführer drängt sich einer Gesellschaft auf, vielleicht durch militärische Erfolge oder durch Sturz eines früheren Königs. Eine andere Möglichkeit ist die Berufung durch die Ältesten oder Honoratioren einer Gesellschaft: Sie können einen Mann einladen, das Amt zu übernehmen, und dieser stimmt zu. Die Einladung oder Äußerung des Anspruchs auf das Amt ist die Voraussetzung für die Inbesitznahme des Königsamtes. Die Inbesitznahme selbst geschieht durch die öffentliche Zustimmung der Untertanen oder ihrer führenden Vertreter, die sich zum Beispiel durch öffentliche Akklamation äußern. Dann erfolgt eine Weihe, die dem neuen König besondere sakrale Würde verleiht, indem sie ihn in die Nähe der Götter – oder eines Gottes – rückt, oder ihn selbst zum Gott erklärt.

In der Bibel finden sich alle typischen Möglichkeiten. Saul wurde – je nach Legende – durchs Los zum ersten König Israels bestimmt oder von den Ältesten eingeladen, das Amt zu übernehmen. David hat sich als Krieger gegen Saul durchgesetzt und dessen Amt usurpiert. Salomo schließlich, der Sohn Davids, kam als legitimer Thronfolger zu seinem Amt. Während wir bei Saul und David von Ältesten hören, die am Prozess der Königwerdung beteiligt sind, stützt sich Salomo eher auf eine unmittelbar göttliche Legitimation, die sich in einem elaborierten Weiheritual ausdrückt.

Typisch für die frühen Staaten ist das Bedürfnis, die Konzentration politischer Macht – die Macht des von Schreibern und Kriegern begleiteten Königs – religiös zu legitimieren. Eine andere als die religiöse

Legitimation sei, wie uns David Webster[16] belehrt, aufgrund des niederen technischen und organisatorischen Niveaus nicht möglich gewesen. In ihrem Kern besagt die religiöse Legitimation des Königtums dies: Politische Macht ist nicht der Gesellschaft inhärent, wird nicht von ihr verliehen; Macht kommt vielmehr „von außen", nämlich aus der Welt der Götter. Dementsprechend stellt die sumerische Königsliste gleich zu Beginn fest, das Königtum sei „vom Himmel" zu den Sumerern „herabgekommen".[17] Noch bei Paulus heißt es in diesem Sinne: „Es gibt keine (staatliche) Gewalt, die nicht von Gott stammt" (Röm 13,1). Das Ergebnis solcher Überlegungen kann unterschiedlich ausfallen: Der König mochte als Beauftragter und Statthalter der Götter gelten, oder sogar selbst als Gott. Diplomatisch äußert sich das babylonische Epos über den göttlichen Charakter von Gilgamesch, dem König der Stadt Uruk: „Zwei Drittel an ihm sind Gott, doch sein (drittes) Drittel, das ist Mensch."[18] Im Verlauf des Epos wird dem König seine Sterblichkeit bewusst; anders als die echten Götter ist er nicht unsterblich. Das tut seiner irdischen Würde freilich keinen Abbruch.

Im alten Ägypten ist das Gottkönigtum besonders gut belegt. Als leibhaftiger Gott war der Pharao tatsächlich mehr als ein Mensch. In der Staatsideologie vermischten sich zwei mythische Erklärungen der Göttlichkeit des ägyptischen Königs: Er war die menschliche Form des als Falke dargestellten Gottes Horus, oder er war Sohn des Sonnengottes Re. Im Pharao sah der Ägypter einen Menschen, „der rituell die Rolle des Schöpfergottes spielt. In dieser Rolle trägt er göttliche Attribute, verfügt er über die Kräfte und Eigenschaften des Weltschöpfers; mit ihr ist der Kreis seiner Aufgaben abgesteckt: die am Anfang geschaffene Ordnung der irdischen Welt immer wieder neu zu setzen und zu behaupten", beispielsweise durch Kampf gegen die Feinde des Staates, die nicht nur die politische Ordnung, sondern die kosmische Ordnung insgesamt bedrohen.[19]

Selbst Israels König scheint sich in der Frühzeit der Monarchie als Gott verstanden zu haben, wenn er sich bei der Thronbesteigung den Gottesspruch zurufen ließ: „Mein Sohn bist du; heute habe ich dich ge-

16 David L. Webster, On Theocracies, American Anthropologist 78 (1976), 812-828.

17 Otto Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1984, Bd. I/4, 328-337.

18 Gilgamesch-Epos, Tafel I, 48; Stefan M. Maul, Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt, München 2005, 47.

19 Erik Hornung, Einführung in die Ägyptologie, Darmstadt 1967, 76.

zeugt“ (Ps 2,7). Woher kam das in Jerusalem gefeierte Thronbesteigungsritual mit seiner Bestätigung der Göttlichkeit des judäischen Königs? Einen unmittelbaren Hinweis auf den Ursprung bietet die Bibel nicht; möglich ist eine Herleitung aus dem phönizischen Stadtstaat Tyrus. Der Sage nach soll König Salomo seine Residenz und den Tempel mit Hilfe von tyrischen Architekten und Bauleuten errichtet haben. Mit Residenz und Tempel aber könnte von Tyrus auch die Idee des Gottkönigtums nach Israel gekommen sein. Dem König von Tyrus legt der Prophet Ezechiel das stolze Wort in den Mund: „Ich bin ein Gott, einen Wohnsitz für Götter bewohne ich mitten im Meer“ (Ez 28,2). Angespielt wird auf die geographische Lage von Tyrus: Der alte Stadtstaat Tyrus lag auf einer kleinen Insel vor der Küste Palästinas im Mittelmeer. Wahrscheinlich haben einige Könige Israels und Judas Gleiches von sich behauptet; sie mussten nur die Insel durch die Bergwelt Palästinas ersetzen.

Die religionswissenschaftliche Literatur erweckt gelegentlich den Eindruck, nur im alten Ägypten und von Ägypten beeinflussten Kulturen wie denen von Tyrus und Israel habe es einen wirklichen Gottkönig gegeben. Dieser Eindruck ist zu korrigieren; auch die Könige des alten Mesopotamien und Herrscher der hellenistischen Welt und der römischen Kaiserzeit wie Augustus und Nero (Regierungszeiten 30 v. – 14 n. Chr. und 54-68) haben sich als lebende Götter verstanden.[20] Noch heute tragen zwei Monate des Jahres die Namen vergöttlichter römischer Herrscher: der Monat Juli nach Julius Caesar, der August nach Augustus. Nero hat auf seinen Status als Gott besonderen Wert gelegt – und Verehrer fehlten nicht. Als der Armenierkönig Tiridates im Jahr 66 n. Chr. nach Rom reiste, rief er Kaiser Nero zu: „Herr (*despótês*), ich bin … dein Sklave (*doûlos*). Ich bin zu dir, meinem Gott (*theós*) gekommen, um dich wie Mithras anzubeten.“[21] Mithras ist ein Sonnengott. Als Nero nach dem berühmten, vielleicht von ihm selbst verursachten Brand im Zentrum Roms (64 n. Chr.) seine Residenz vergrößerte, gab er eine monumentale Statue eines schönen Jünglings in Auftrag; sie soll-

---

20 Zum Zweistromland vgl. Dominique Charpin, „La divinisation royale en Mésopotamie“, Dossiers d’Archéologie 348 (2011), 42; Peter Machinist, „Kingship and Divinity in Imperial Assyria“, in: Johannes Renger (Hg.), Assur – Gott, Stadt und Land, Wiesbaden 2011, 405-430. Zum hellenistischen und römischen Herrscherkult vgl. Manfred Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart 1999; Hendrik S. Versnel, „Playing (the) God: Did (the) Greeks Believe in the Divinity of Their Rulers?“, in: ders., Coping with the Gods, Leiden 2011, 439-492.

21 Cassius Dio, Römische Geschichte 63,5,2; ders., Roman History (Loeb Classical Library), London 1925, Bd. 8, 142-143.

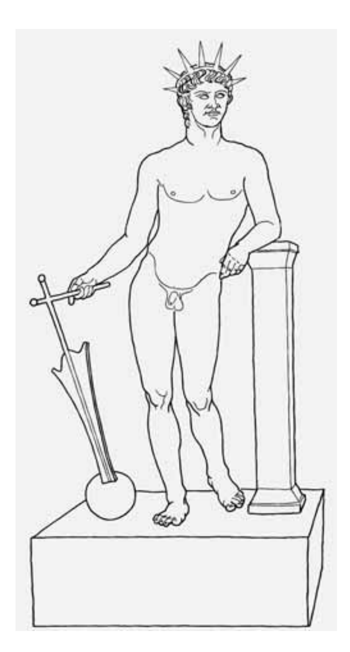


Abb. 3. *Der Koloss des Kaisers Nero*. Der das Haupt des schönen Jünglings schmückende Strahlenkranz weist ihn als den Sonnengott Apollo aus. Gleichzeitig trägt die etwa 30 Meter hohe Statue die Züge des Kaisers Nero (im Amt 54-68). Gott und Kaiser sind zwar nicht identisch, jedoch auch nicht ganz verschieden. – Moderne Rekonstruktionszeichnung. Bildquelle: Marianne Bergmann, *Der Koloss Neros, die Domus Aurea und der Mentalitätswandel im Rom der frühen Kaiserzeit*, Mainz: Zabern 1994, 26.

te ihn selbst in Gestalt des Sonnengottes darstellen und die Residenz schmücken. Als über 30 Meter hohes Standbild sollte es an den damals nicht mehr aufrecht stehenden Koloss von Rhodos erinnern – eine Monumentalstatue des Gottes Apollon, eines der sieben Weltwunder der Antike. Tatsächlich wurde das Nero-Standbild geschaffen (Abb. 3). Im Jahr 75 fertiggestellt, zierte der *colossus Neronis* lange Zeit das Zentrum Roms, und noch heute erinnert der Name des Kolosseums an seinen Standort. Im neutestamentlichen Buch der Offenbarung wird Neros Statue als Monument geschildert, für das göttliche Verehrung gefordert wurde – den Christen ein Greuel (Offb 13,14-15).

Über den göttlichen Charakter der Könige der Frühzeit dürfen wir ihre Unterordnung unter die Götter nicht vergessen. Besonders im alten Zweistromland wurde die Unterordnung des Monarchen unter die Gottheit stark betont, zweifellos als Gegengewicht gegen die Verehrung des Königs durch Hofstaat und Volk oder auch gegen übertriebene königliche Ansprüche. Besonders eindrucksvoll ist ein jährlich im Rahmen des babylonischen Neujahrsfests vollzogenes Ritual königlicher Demütigung: Vom Hohenpriester vor die Statue des Gottes Marduk geführt, musste sich der König seiner Insignien entledigen, sich am Ohr ziehen lassen, sich auf die Wange schlagen lassen sowie ein

negatives Sündenbekenntnis ablegen. Kniend sprach er: „Ich habe nicht gesündigt, Herr der Länder, nicht war ich nachlässig gegen deine Gottheit. Ich habe das Esangil [d.h. den Turm des Marduk-Tempels] nicht wanken lassen, nicht habe ich seine Riten vergessen. Ich habe die Wange der Aristokraten nicht geschlagen, ich habe sie nicht gedemütigt. Ich kümmerte mich um Babylon, seine Stadtmauer habe ich nicht zerstört."[22] Das Amt des Königs ist nach diesem Bekenntnis ein Amt des Diensts an Bürgerschaft, Göttern und Tempel.

König und Tempel

Mit dem Königtum einher geht die Erfindung des Götterkults. Sie beruht auf drei Annahmen:[23] (1) Wie die Menschen, so benötigen auch die Götter Wohnungen – irdische, einem Haus oder Palast vergleichbare materielle Wohnanlagen – die wir heute mit einem lateinischen Wort als Tempel bezeichnen, die jedoch in den Sprachen des alten Vorderen Orients schlicht als „Haus des Gottes N.N." bezeichnet werden. (2) Im Tempel sind die dort residierenden Götter und Göttinnen regelmäßig mit materiellen und immateriellen Gütern zu versorgen, z.B. mit Kleidung (ihrer Statuen), Speise und Trank sowie Unterhaltung in Gestalt von Musik, Gesang und Tanz. Diese Versorgung wird von einer Dienerschaft – sprich Priestern[24] – geleistet. (3) Die Errichtung von Tempelanlagen und die Versorgung der Götter ist ein für Menschen einträgliches Geschäft, denn die durch aufwendige Residenz und reichliche Gaben

22 Übersetzt nach Manfred Krebernik, Götter und Mythen des Alten Orients, München 2012, 117.

23 Michael B. Hundley, Gods in Dwellings: Divine Presence in the Ancient Near East, Atlanta, Ga. 2013.

24 Das Wort „Priester" gehört zur christlichen Sprache und bezeichnet ursprünglich – in der griechischen Form *presbyteros* – den „Ältesten", der in der Gemeinde eine Autoritätsstellung einnimmt, ohne jedoch mit jenen Aufgaben betraut zu sein, die zum üblichen Geschäft des Priester einer antiken Religion gehören. Im Althochdeutschen begegnen *priest* und *priestar* seit etwa 900, vgl. Gerhard Köbler, Wörterbuch des althochdeutschen Sprachschatzes, Paderborn 1993, 864. Dass „Priester" zu einem Wort wurde, das einen bestimmten, weltweit verbreiteten, aber gerade nicht christlichen Beruf bezeichnet, mag man als einen Unfall der Sprachgeschichte bezeichnen. Religionswissenschaftlich wäre vom Mitglied des „Tempelpersonals" zu sprechen; auch Bezeichnungen wie „Kultpraktiker", „Kultfunktionär" oder „Ritualspezialist" kommen in Frage. Da das Wort „Priester" jedoch fest eingeführt ist, dürften solche Ersatzwörter keine Chance haben, sich durchzusetzen. Daher bleiben wir beim Wort „Priester".

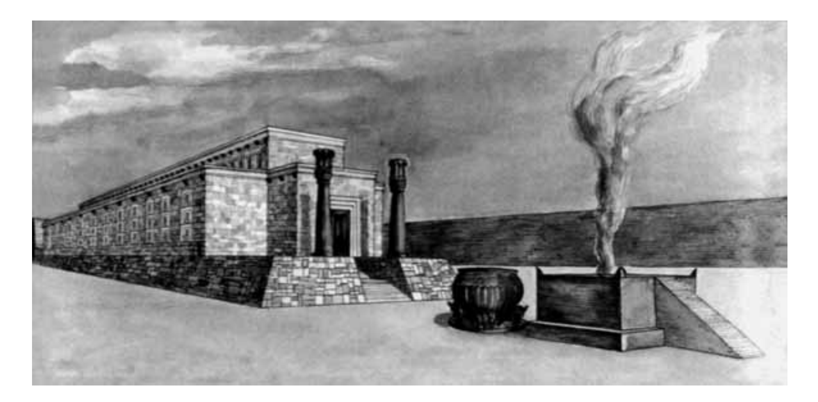


Abb. 4. *Der Tempel Salomos*. Der Jerusalemer Tempel, den die Bibel als Bauwerk König Salomos präsentiert, besteht aus einem Tempelhaus und einem Altar. Das Tempelhaus – ein Langhaus mit vergitterten Fenstern – gilt als Wohnung Gottes. Die Gott täglich angebotene Speise darf nicht von Menschen verzehrt werden; sie wird zum Zeichen der Übereignung an Gott auf dem Altar verbrannt. Der biblische Bericht hebt als Ausstattungsstücke der Tempelanlage die beiden bronzenen Säulen hervor, die den Eingang des Hauses schmücken, sowie ein großes bronzenes Wasserbecken (links vom Altar), dem eine nicht überlieferte kultische Funktion zukam. – Moderne Rekonstruktionszeichnung.

gnädig gestimmten Götter lohnen den für sie betriebenen Aufwand durch reichen Segen. Kein Gottesdiener geht leer aus.

Besonders in Ägypten, in Luksor und Karnak links des Nils, werden dem heutigen Besucher die antiken Reste gewaltiger Tempelanlagen gezeigt, die uns etwas von der Bedeutung des Götterkults spüren lassen. Wer die schöne Tempelruine von Luksor bei Dämmerung oder Mondlicht besucht, den erwartet besonderer Zauber: Bei fahlem Licht scheinen sich die Wunden des Zerfalls zu schließen, so dass sich der Betrachter wie durch Zauber in die Zeit der Pharaonen versetzt glaubt. Die Tempelanlage war die für einen oder mehrere Götter gebaute irdische Residenz. Im Zentrum der eingefriedeten, aus vielen Gebäuden bestehenden Anlage stand das eigentliche Tempelhaus, das Wohnquartier des Gottes (Abb. 4). Die Anwesenheit eines Gottes wurde – vermutlich auch im Jerusalemer Tempel der älteren Zeit – durch ein Stand- oder Sitzbild oder ein Symbol (z.B. eine Stierskulptur) repräsentiert. In der religionsgeschichtlichen Fachsprache wird ein solcher Tempel als „Wohnungstempel" bezeichnet, im Unterschied zum selte-

neren, typologisch älteren „Erscheinungstempel". Der einfachste Fall des Erscheinungstempels ist der im Freien stehende Altar, auf dem einem Gott ein Opfer dargebracht wird; in diesem Fall erscheint die Gottheit am heiligen Ort – so die Überzeugung der Alten –, um das Opfer entgegenzunehmen, ohne an diesem Ort permanent zu residieren. In diesem Fall lautet die in der Bibel festgehaltene Verheißung Gottes: Wenn du auf dem Altar das Opfer darbringst, „werde ich zu dir kommen und dich segnen" (Ex 20,24). Die Legende malt den Vorgang anschaulich aus, indem sie Feuer vom Himmel fallen und die Opfergabe verzehren lässt (1 Kön 18,38). Gegenüber dieser Vorstellung bildet der „Wohnungstempel" einen kulturellen Fortschritt, denn nun wird der bisher wenig fassbare Gott sesshaft und leichter zugänglich. Gott wohnt unter den Menschen und ist ihnen bleibend nahe. „Sie sollen mir ein Heiligtum errichten, damit ich unter ihnen wohne", sagt der Gott Israels zu Mose (Ex 25,8).

Die Aufgabe, die dem Menschen den Göttern gegenüber zukam, war die des Dienstes, oder genauer: der Bedienung und des Sklavendienstes. Nach Auskunft des babylonischen Schöpfungsepos sind die Menschen von den Göttern erschaffen worden, um ihnen, den Göttern, das Leben zu erleichtern. Diese Aufgabe fiel Priestern zu, deren berufliches Porträt folgende Züge aufweist: Der Priester ist an einem Heiligtum tätig, an dem Götter Verehrung erhalten; diese besteht in ihrem Kern aus Pflege des Kultbilds und Vorlage von Speise und Getränk. Weitere priesterliche Aufgaben, oft von besonderen Spezialisten wahrgenommen, sind die Erkundung der Zukunft und des göttlichen Willens (sog. Divination durch Traumdeutung, Naturbeobachtung oder Manipulation von Losen) sowie die Entgegennahme und Darbringung von Opfern, mit denen Privatpersonen einen Gott oder eine Göttin ehren. Am Tempel tätige Priester wurden durch ihren Dienst ganz in Anspruch genommen. Priester mussten zwar ihren persönlichen Besitz – etwa ihr Wohnhaus und Liegenschaften – pflegen, doch für weitere Erwerbstätigkeit blieb z.B. babylonischen Priestern kein Spielraum.[25]

Im Einzelnen weisen Tätigkeit und Wertung des priesterlichen Berufs große Vielfalt auf. Bei den Israeliten stand im Zentrum des Opferkults das Schlachten und das ganze oder teilweise Verbrennen eines der Herde entnommenen Haustiers wie Ziege und Schaf; dagegen spielte solches Brandopfer in der altägyptische Kultur kaum eine Rolle. Auch

25 Michael Jursa, „Die babylonische Priesterschaft im ersten Jahrtausend v. Chr.", in: Kai Kaniuth u.a. (Hg.), Tempel im Alten Orient, Wiesbaden 2013, 151-165, hier 159.

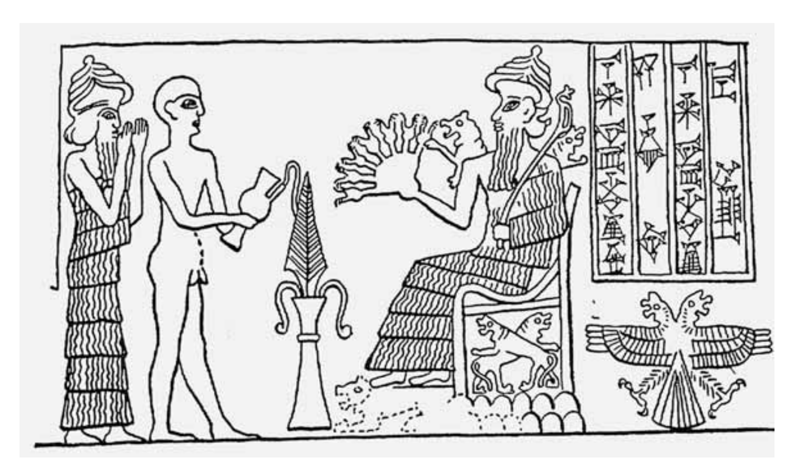


Abb. 5. *Nackter Priester*. Begleitet von einem Schutzgeist (links), gießt der sumerische Priester eine Trankspende in ein bepflanztes Gefäß, das vor der thronenden Statue des Gottes Ningirsu steht. Auffällig der Kontrast zwischen dem unbekleideten stehenden Kultdiener und der sitzenden Gottheit im Ornat, die in jeder Hand eine Waffe hält. Der in Keilschrift ausgeführte Text identifiziert das Siegel als das von „Urdun, Beschwörungspriester des Ningirsu, Sohn von Nadi, dem Beschwörungspriester des Ningirsu". – Neusumerisches Rollsiegel aus Lagasch, ca. 2000 v. Chr., Louvre. Bildquelle: Stephen H. Langdon, *The Mythology of All Races. Vol. 5: Semitic*, New York: Marshall Jones 1931, 116.

in der priesterlichen Tracht sind deutliche Unterschiede zu erkennen: Während die Sumerer den Priester oft als nackten Sklaven der Gottheit darstellten (Abb. 5), setzte sich in anderen Kulturen – auch Israel – besonderer priesterlicher Ornat durch, der dem Tempelbetrieb besonderen Glanz und dem Priesteramt besondere Würde verleihen sollte (Abb. 6). In der Bibel erfahren wir manches über die Weihe, die Besoldung (aus Anteilen geschlachteter Opfertiere) und das prunkvolle Auftreten der Priester von Jerusalem.[26]

Wenn der Priester in der katholischen Messe heute die Worte spricht: „Dir, Herr, bringen wir das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar. Wir sagen dir Dank, dass du uns für würdig erachtest, vor

26 Zur Priesterweihe vgl. Lev 8-9; zur Besoldung Lev 2,3; 6,11; 7,28-34; zum prunkvollen Auftreten Sir 50,1-21.



Abb. 6. *Priester im Ornat*. Mit erhobener rechter Hand weist der assyrische Priester mit dem Zeigefinger auf ein (in der Abbildung nicht wiedergegebenes) Götterbild – das ist eine im alten Mesopotamien übliche kultische Geste. Das betont dargestellte Auge soll den mit der Zeigegeste verbundenen Blick auf das Götterbild unterstreichen. Der Priester ist barfuß, trägt ein langes Untergewand mit Fransenbordüre, darüber ein ebenfalls fransenbesetztes Obergewand, sowie einen hohen Spitzhut, der ihn größer erscheinen lässt, um ihn aus der Schar einfacher Kultdiener hervorzuheben. Die Kleidung ist als Amtsornat zu verstehen. – Detail eines assyrischen Rollsiegels aus Nimrud, 8. Jahrhundert v. Chr. Bildquelle: Kazuko Watanabe (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg: Winter 1999, 38.

dir zu stehen und dir zu dienen",[27] dann haben wir es mit einer Formel zu tun, die weit in die Geschichte zurückweist. Wenn Juden, Christen und Muslime von „Gottesdienst" sprechen, klingt die in den alten Hochkulturen vorgenommene Gleichung „Mensch = Diener Gottes" nach. Hier zehren spätere Religionsbildungen bis in unsere Gegenwart vom bleibenden Erbe der Tempel und der die Götter versorgenden Priesterschaft.

Die letzte Verantwortung für die Bedienung der Götter – vom Tempelbau über die Einstellung von Personal und die Besorgung von Sachlieferungen bis zur Durchführung des regelmäßigen Götterkults – ob-

27 „Tibi, Domine, panem vitae et calicem salutis offerimus, gratias agentes quia nos dignos habuisti astare [adstare] coram te et tibi ministrare." Formulierung aus dem 2. Hochgebet der katholischen Messe. Die liturgiegeschichtliche Quelle ist die Traditio apostolica (ca. 210 entstanden), vgl. Georg Schöllgen und Wilhelm Geerlings, Didache – Traditio Apostolica (Fontes Christiani 1), Freiburg 1991, 226.

lag nicht der Priesterschaft, sondern dem König.[28] Tatsächlich zählte der Götterkult neben Verteidigung des Landes, Mehrung der Wohlfahrt und Verwaltung des Rechts zu den wichtigsten Aufgaben des Königs. Vom Kult der Götter erhoffte sich der König reichen Segen für seine eigene Person. Die Priester des mit Genehmigung der persischen Behörden um 500 v. Chr. erbauten Jerusalemer Tempels hatten die Aufgabe, „dem Gott des Himmels beschwichtigende Opfer darzubringen und für das Heil des [persischen] Königs und seiner Söhne zu beten" (Esra 6,10). Ohne Kult kein Heil für den König, lautete die Regel. Die Voraussetzung für den Kult aber bildete das Tempelgebäude.

Wie uns die Überlieferung vom Tempelbau des Königs Salomo in Jerusalem in Erinnerung ruft, war der Herrscher in allen alten Hochkulturen für den Bau von Tempelanlagen verantwortlich. Die Kunst Mesopotamiens stellt den Herrscher oft als Bauarbeiter dar, der, wie ein Arbeitssklave, einen Korb mit Baumaterial auf dem Haupt trägt, um zum Tempelbau beizutragen (Abb. 7). Eine schöne Darstellung aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. zeigt den babylonischen König Nebukadnezzar neben seinem Werk, dem „Turm zu Babel", einem gewaltigen, 90 Meter hohen Tempelturm, der das Stadtbild Babylons prägte – und seinem Erbauer hohes Ansehen verschaffte (Abb. 8).

Der Tempelbau ist seit alters mit der göttlichen Verheißung von Segen verbunden. Ein eloquentes Zeugnis bietet ein literarischer Text aus dem sumerischen Staat Lagasch aus der Zeit um 2100 v. Chr. Erzählt wird vom Bau eines großen Tempels für den Gott Ningirsu in der Stadt Girsu. Im Traum erscheint der Gott Gudea, dem königlichen Erbauer des Tempels, und verheißt ihm und dem ganzen Volk reichen Segen, oder genauer: Regen und hohen Wasserstand in den Bewässerungskanälen:

> Guter Hirte Gudea! Am Tage, an dem du Hand anlegen wirst [beim Tempelbau], werde ich von oben den Regen herbeirufen. Vom Himmel wird Überfluss herabkommen. Das Volk wird sich in Überfluss baden. Durch die Gründung meines Hauses wird Überfluss kommen. Die großen Getreidefelder werden üppig gedeihen. Die Kanäle werden hohes Flutwasser bringen, die Höhen, zu denen kein Wasser

28 Caroline Waerzeggers, „The Pius King: Royal Patronage of Temples", in: Karen Rader und Eleanor Robson (Hg.), The Oxford Handbook of Cuneiform Culture, Oxford 2011, 725-751.



Abb. 7. *Der König als Korbträger*. Das ist kein gewöhnlicher Arbeiter, der auf dem Kopf einen Korb mit Ziegeln schleppt. König Ur-Nansche von Lagasch, einem sumerischen Stadtstaat zwischen Euphrat und Tigris, lässt sich als Arbeiter darstellen. Mit glattrasiertem Haupt, nacktem Oberkörper und Zottenrock ist er für Neubau und Instandhaltung von Tempelanlagen tätig, um so seine Verehrung der Götter unter Beweis zu stellen. Das ikonographische Motiv markiert in der Kunst des Zweistromlandes die Verantwortung des Königs für den Götterkult. – Zeichnung nach einem Kalksteinrelief im Louvre, um 2500 v. Chr. Bildquelle: Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich: Benziger 1972, 248.

> hinaufkommt, werden Wasser erhalten. Das Land Sumer wird reichlich Öl ausgießen, Wolle wird man reichlich wägen.[29]

Heil und Wohlstand des Landes sind gesichert, sobald die Bauarbeiten für den Tempel begonnen haben. Nicht auszudenken, welcher Segen das Land erwartet, wenn der Bau vollendet ist und der Gott dort Wohnung nehmen kann! „Juda und Israel waren so zahlreich wie der Sand, der am Meer ist; sie aßen und tranken und waren glücklich"; ein jeder lebte zufrieden „unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum" (1 Kön 4,20; 5,5). Mit diesen Worten feiert die Bibel den Wohlstand, der das Leben unter dem Tempelbauer Salomo kennzeichnete. Allgemein gilt: Solange die Residenz des Staatsgottes oder der

29 Gudea-Zylinder A, übersetzt nach Adam Falkenstein und Wolfram von Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete, Zürich 1953, 148-149.

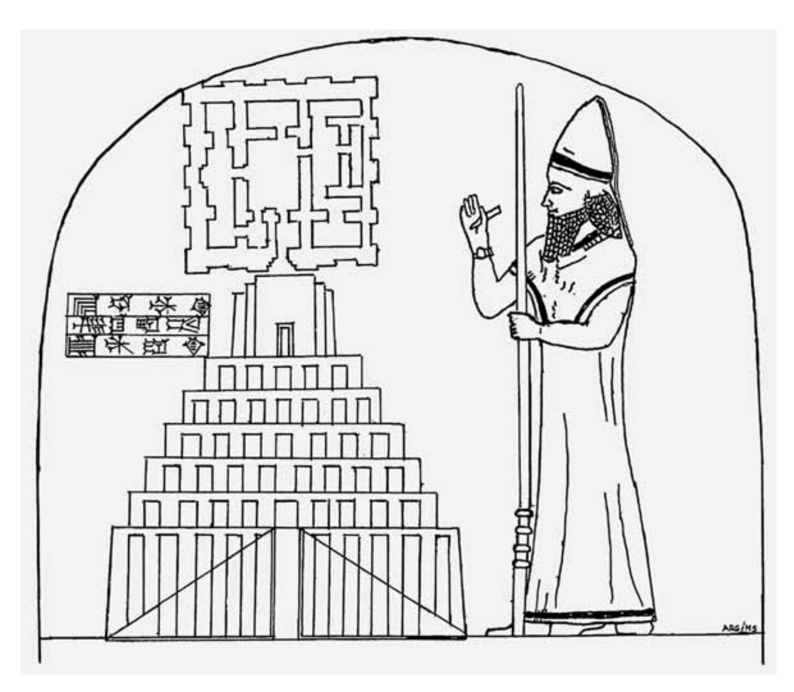


Abb. 8. *Der König als Bauherr*. Der „Turm zu Babel“ ist eine Stufenpyramide mit einem Tempelhaus auf der obersten Plattform. Das Relief zeigt Nebukadzezzar, den stolzen Erbauer, neben seinem Werk. Die Inschrift gibt den Namen des Bauwerks wieder: „Das Haus, Grundstein von Himmel und Erde, Zikkurat [Stufentempel] in Babylon“. Die erhobene Hand des Bauherrn hält einen Schreibgriffel als Zeichen des Architekten, der den Grundriss selbst gezeichnet hat. Der 90 Meter hohe Tempelturm war das höchste Bauwerk seiner Zeit. – Turm zu Babel-Stele, Anfang 6. Jahrhundert v. Chr. Bildquelle: Martin Schøyen, Oslo.

Staatsgötter in gutem Stand gehalten, das Götterbild gepflegt und geschmückt und täglich durch bestimmte Riten, auch durch Gaben von Speise und Trank, geehrt wurde, glaubte sich der König und mit ihm der gesamte Staat in göttlicher Gnade und unter göttlichem Schutz. Der göttliche Segen fließt über den König auf die ganze Bevölkerung.

Stellen wir den Gedanken des menschlichen Lohns und Gewinns in den Mittelpunkt unserer Betrachtung, dann erscheint der die Tempel erbauende und den Kult ermöglichende König als ein Priester, der die Götter an die menschliche Gemeinschaft bindet, sie in der Nähe der

Menschen sesshaft und für die Gemeinschaft zugänglich macht. Der Kult beruht auf einem zwar asymmetrischen, doch durchaus gegenseitigen Dienstverhältnis zwischen Göttern und Menschen, bei dem beide Seiten profitieren.

Wir würden der Mentalität der alten Kulturen jedoch kaum gerecht, wenn wir die Beziehung zwischen kultisch verehrten Göttern und dem König (oder dem Menschen überhaupt) nur als Rechtsverhältnis auffassen würden, als geschäftlichen Austausch von Gabe und Gegengabe. Vertrauensverhältnis und persönliche Verbindung zwischen Gott und König sowie zwischen Gott und Priester sind gut belegt. In einem Teil der jüdischen Priesterschaft entwickelte sich eine besondere Spiritualität der Gottesnähe: Der levitische Priester glaubte, seine Seele werde nach dem Tod nicht in die finstere Unterwelt sinken, sondern in Gottes Lichtwelt aufzusteigen – eine Vorstellung, die sich das Christentum zu eigen gemacht hat.[30] Wie Israels Priester haben sich alle Priesterschaften der alten Welt als Freunde der Götter gesehen. Der König ist nicht nur Diener, sondern auch „Sohn“ und „Liebling“ eines Gottes.[31] Von König Salomo heißt es schlicht: „Salomo aber liebte Jahwe“ (1 Kön 3,3).

Fassen wir zusammen, was die Gestalt und Bedeutung des Gottkönigs ausmacht!

- Der Gottkönig, ein den Göttern nahestehender Mensch, repräsentiert die Kultur der archaischen Staaten.
- Er versteht sich als von den gewöhnlichen Menschen verschiedener, hervorgehobener Diener der Götter, besonders der staatstragenden Weisheits- und Kriegsgötter.
- Die Errungenschaft des Gottkönigs ist die Errichtung und Pflege von Tempelanlagen für den regelmäßigen, von Priestern stellvertretend für den König und für dessen Heil vollzogenen Götterkult.

30 Bernhard Lang, „Die Leviten: Von der Gegnerschaft einer alttestamentlichen Priesterzunft gegen Ahnenverehrung und Bilderkult“, in: ders., Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie, Leuven 2011, 45-82. Dort wird auch auf die Bedeutung des Wortes „Levit“ hingewiesen: Der Name scheint „Anhänger, Klient eines Gottes“ zu bedeuten (50).

31 Belege bei Morton Smith, „The Common Theology of the Ancient Near East“, in: ders., Studies in the Cult of Yahweh, Leiden 1996, Bd. 1, 15-27, hier 22.

Gottkönig, Priester, Tempelkult: Wo bleibt da der Laie, der gewöhnliche Mensch? Die Antwort gibt der folgende Abschnitt.

Der fromme Einzelne

Der emotional mit einem Gott oder einer Göttin verbundene Mensch begegnet uns zuerst in den alten Hochkulturen Mesopotamiens und Ägyptens.[32] Für diese aus schriftlichen Quellen bekannte Form religiöser Mentalität hat sich in der Forschung die Bezeichnung „persönliche Frömmigkeit" eingebürgert. Am besten bekannt ist die persönliche Frömmigkeit der Ägypter. Sie lässt sich auch bei einfachen Nekropolenarbeitern nachweisen, die nicht nur Inschriften für hohe Beamte schrieben, sondern auch eigene Weihinschriften anfertigten und so ihre Liebe zu bestimmten Gottheiten dokumentierten.

Den zugleich geistigen und emotionalen Kern der Frömmigkeit bildet ein Glaubensakt, durch den sich der Ägypter einen Gott „ins Herz setzt". Ist dies geschehen, so fühlt er sich einer bestimmten, von ihm selbst gewählten Gottheit lebenslang unmittelbar verbunden. Ergebenheit, Vertrauen, Liebe, Gehorsam, Gebet und Opfer, Teilnahme an Prozessionen und Festen auf der menschlichen Seite hatten ihr Gegenstück in der sicheren Führung, in Schutz vor Gefahren und ebenfalls Liebe, von einem Gott oder einer Göttin gewährt. Das Ergebnis ist ein Gefühl der Sicherheit, allen Gegnern und Gefahren zum Trotz. „Wer sich die Göttin Muth zur Beschützerin macht, den befällt nichts Böses. Er ist täglich beschützt, bis er die Nekropole erreicht", schreibt ein Ägypter in einer Grabinschrift (ca. 1250 v. Chr.). In einem Gebetsostrakon (um 1400 v. Chr.) heißt es: „Ich habe dich in mein Herz gegeben, weil du stark bist, … du Beschützer; siehe: ich werde nie mehr Angst haben."[33]

---

32 Für Ägypten: Jan Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, 259-277; Hellmut Brunner, Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens, Fribourg 1988, 85-102; Maria M. Luiselli, Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur persönlichen Frömmigkeit in Ägypten, Wiesbaden 2011. – Für das Zweistromland und Israel: Lang, Jahwe der biblische Gott, 137-172; Hermann Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1975; Rainer Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart 1978.

33 Inschrift des Samut-Kiki bzw. Ostrakon Kairo 12217 recto; Luiselli, Suche nach Gottesnähe, 261 und 325.

Wie ist die persönliche Frömmigkeit entstanden? Sie wurzelt im Willen der Menschen nach Gottesnähe. Von der Gottesnähe, die durch von den Göttern und Göttinnen „bewohnten" Kultstatuen und Kultbilder im Tempel gegeben war, waren die meisten Menschen ausgeschlossen, denn nur diensthabendes Personal war im Tempelbezirk tätig. Zu dem mit hohem Mauerwerk umfriedeten heiligen Bezirk hatte der gewöhnliche Ägypter keinen Zugang. Wenn er sich zum Tempel begab, konnte er allenfalls Götterdarstellungen sehen, die auf den Außenwänden der Umfriedung angebracht waren, Darstellungen, denen freilich keine kultische Bedeutung zukam. Zu sehen war das Gottesbild nur bei bestimmten Festen, bei denen die Priester mobile Kultbilder in feierlicher Prozession aus dem Tempel heraustrugen. Der Prozessionsweg war von der Volksmenge gesäumt. Wie flüchtig und indirekt der Blickkontakt zu einem Gott auch in solcher Situation gewesen sein mag, der Augenblick des Sehens wurde als Augenblick erfüllter Nähe empfunden. Die so erlebte Nähe jedoch konnte angeeignet und verstetigt werden, indem der Fromme den Gott in sein Herz aufnahm, indem er ihm dort einen bleibenden Schrein errichtete: So ungefähr können wir uns den Vorgang der Gottesbeherzigung vorstellen.

Die persönliche Frömmigkeit wurde im alten Ägypten zu einer Lebensmacht von größter Bedeutung, denn sie hat zu einem umfassenden Wandel des Welt- und Gottesbildes geführt. Hellmut Brunner (1913-1997), einer der Pioniere der Erforschung der Religion Ägyptens, hat diesen Wandel erstmals beschrieben und gedeutet. Nach ihm ist die Frage, welche die persönliche Frömmigkeit zu beantworten sucht, der Zerfall des staatlichen Ordnungsgefüges; die Antwort ist mit der Entdeckung des frei waltenden göttlichen Willens gegeben. Wer sich in die vom Staat garantierte Ordnung einfügte, dem waren Erfüllung und Lebenserfolg sicher, denn richtiges Verhalten wurde kraft einer unverbrüchlichen kosmischen Regel ebenso belohnt, wie sich Fehlverhalten kraft derselben Regel rächte; von diesem Lebensgefühl waren die Menschen der frühen altägyptischen Kultur beseelt. Die Frömmigkeit des Einzelnen war kosmische, auf die unverbrüchliche Weltordnung bezogene, Geborgenheit vermittelnde Spiritualität. In dem Augenblick, als sich die Ordnung nicht mehr als unverbrüchlich tragend erwies, wo schlechtes Handeln Erfolg versprach und der biedere Mann das Nachsehen hatte, benötigte der Einzelne einen Gott als Helfer. Nun setzte der auf Lebenserfolg bedachte Ägypter nicht mehr nur auf ordnungskonformes Verhalten, sondern erhoffte göttliche Fügung sowie Lohn für die dem persönlichen Gott erwiesene Treue. Nicht ein kosmisches Gesetz schien Erfolg und Misserfolg zu regeln, sondern

Gottes willentliches und freundschaftliches Zugewandtsein zum Einzelnen. So musste die persönliche Frömmigkeit die kosmische Frömmigkeit ersetzen, um wieder jene Geborgenheit zu schaffen, die das erschütterte Gefüge des archaischen Staates nicht mehr bieten konnte. Nach Jan Assmann ist die persönliche Frömmigkeit als Lebenshaltung ab 1500 v. Chr. entstanden, um sich ab 1300 v. Chr. in Ägypten allgemein durchzusetzen.

Von Ägypten und Mesopotamien kommend, hat die persönliche Frömmigkeit auch in Israel Eingang gefunden (während sie zum Beispiel der altgriechischen Religion fremd blieb[34]) und dadurch weltgeschichtliche Bedeutung erlangt. Im Buch der Psalmen finden wir deutliche Zeugnisse für die emotionale Beziehung des Frommen zu seinem Schutzgott: „Jubeln kann ich im Schatten deiner Flügel", spricht der Psalmist zu seinem Gott; „meine Seele hängt an dir, deine rechte Hand hält mich fest" (Ps 63,8-9). Auch das Thema der vom persönlichen Gott gewährten Kraft und Zuversicht klingt an: „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern" (Ps 18,30). Die persönliche Frömmigkeit im biblischen Israel unterscheidet sich von der Ägyptens nur durch die Konzentration auf einen einzigen Gott. Während in Ägypten (und anderswo in der biblischen Umwelt) jeder Gott und jede Göttin als persönliche Schutzgottheit gewählt werden konnte, kam für die Menschen der Bibel nur ein einziger Gott für diese Rolle in Betracht – Jahwe, der Gott Israels.

Die besondere historische Pointe der archaischen persönlichen Frömmigkeit besteht in ihrem Einfluss auf das biblische Israel. Das ihr Dauer verleihende Erfolgsgeheimnis ist ihre Überzeugung von der Gottunmittelbarkeit des Einzelnen. Durch den unmittelbaren Zugang zu Gott ist der Fromme auf keinen Mittler – keinen Gottkönig, keinen Tempel, keinen Priester – angewiesen. Auf die persönliche Frömmigkeit scheint der Spruch des Dichters zuzutreffen: „Und keine Zeit und keine Macht der Welt zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt" (Goethe). In der Bibel aufbewahrt und über sie an viele Generationen weitervermittelt, hat diese Form der Frömmigkeit Krise und Untergang der

34 Das ist die These von Walter Burkert, „Mein Gott? Persönliche Frömmigkeit und unverfügbare Götter", in: ders., Kleine Schriften, Göttingen 2011, Bd. 4, 225-236. Verwiesen werden kann jedoch auf persönliche Schutzgötter, die sich dem Helden zuwenden: Athena favorisiert Odysseus und Apollon Orestes. So spricht Apollon zu Orestes: „Ich gebe nie dich preis, bleib' Wächter über dir/Allzeit, ob ich dir nahe bin, ob fern gerückt./Und nimmer zeig' ich deinen Feinden mich als Freund" (Aischylos, Die Eumeniden 64-66). Vgl. auch André Jean Festugière, Personal Religion among the Greeks, Berkeley 1954.

archaischen Kulturen, ihrer Priester, ihrer Tempel und ihrer Gottkönige überlebt. Sie wirkt im Christentum nach, nicht zuletzt auch in den Vorstellung, Christus selbst wohne im Herzen der Gläubigen (Eph 3,17).

Epilog: Die Krise des Gottkönigtums als Krise der archaischen Hochkultur

Die archaischen Hochkulturen Ägyptens und des Zweistromlandes sind unter dem Ansturm der Perser im 6. Jahrhundert v. Chr. untergegangen. Doch auch die Nachfolgereiche – zuerst das Perserreich, dann die hellenistischen und römischen Staatsgebilde, die sich im östlichen Mittelmeerraum etablierten – wiesen noch viele ihrer Züge auf. Nach wie vor gab es Priester, Tempel mit Götterbildern, Fromme und vor allem Könige, die göttlichen Status beanspruchten. Erst Judentum und Christentum haben dem Gottkönigtum ein Ende bereitet.

Der in der biblischen Lehre grundgelegte prinzipielle Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Welt, macht es unmöglich, etwas Weltlichem göttlichen Status zuzuschreiben. Damit verliert das geweihte Götterbild, in dem die Gottheit anwesend ist, ebenso seine Berechtigung wie der Gottkönig seinen Anspruch, als göttliches Wesen zu gelten und dementsprechend umfassende Privilegien zu genießen. Das angebliche Götterbild ist nur Stein, Holz oder Metall, nicht mehr. Der angebliche Gottkönig ist nichts als ein Mensch. Gott ist im Himmel, der Mensch auf Erden, und der König ist ein Mensch, heißt hier die Devise. In der Sprache der Religionswissenschaft lässt sich die Krise des Gottkönigtums so formulieren: Während der archaische Kosmotheismus es erlaubte, ein der Welt (dem Kosmos) zugehörendes Wesen als göttlich zu betrachten, ist das in einem monotheistischen Glaubenssystem nicht möglich. Es musste zu einer Entideologisierung oder „Entzauberung" des Gottkönigtums kommen. Mit der Entzauberung aber verlor die archaische Hochkultur ihr religiöses Fundament.

Das antike Herrschertum hat sich vom Gottkönigtum zum Gottesgnadentum entwickelt. Die ältere Idee – das Gottkönigtum – wurde allmählich abgelöst durch eine andere Konzeption, die den König nicht mehr als Verkörperung der göttlichen Weltordnung auffasst, sondern ihn einer Götterwelt oder, der Tendenz nach, einem einzigen, monotheistischen Gott unterordnet. Dieser Gott ist der Welt gegenüber transzendent; gleichzeitig wird er anthropomorph gesehen, nämlich mit Willen und Willkür ausgestattet. Gott kann verwerfen, wen er

will, und erwählen, wen er will. Daher wandelt sich der König vom Gottkönig zum frommen, gottergebenen Herrscher, der auf Freundschaft mit Gott angewiesen ist. Jan Assmann charakterisiert die neue Theologie als „Theologie des göttlichen Willens".[35] Ihre Folgen lassen sich im alten Ägypten wie im biblischen Israel beobachten. Für Ägypten gilt: Je mehr sich die Theologie des göttlichen Willens durchsetzt, um so schwächer wird die Position des Königs. In Israel wird die Theologie des göttlichen Willens in der Erzählung vom Konflikt zwischen Saul und David deutlich: Saul, obwohl einst von Gott mit herrscherlichem Charisma begabt, wird von Gott verworfen; dafür wird David erwählt. Die Verwerfung Sauls wird vom Propheten Samuel verkündet (1 Sam 15).

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Ablösung des Gottkönigtums durch das Gottesgnadentum des Herrschers in allen Einzelheiten zu verfolgen. Einige Stichworte müssen genügen. Das erste lautet: *Konflikt*. Das Judentum der hellenistisch-römischen Zeit entdeckte die Unvereinbarkeit des Gottkönigtums mit dem Dekaloggebot „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir – du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen (*ou proskynêseis*)".[36] Das zweite Stichwort lautet: *Verschärfung des Konflikts* im Christentum. Während es die Juden erreichten, vom römischen Herrscherkult durch faktisches, wenn auch nicht explizites Privileg dispensiert zu werden,[37] führte die von radikalen Christen geforderte Verweigerung des Herrscherkults zum Tod einer großen Zahl von Gläubigen, die als Märtyrer ihr Blut vergossen. Das typische Szenario war dies: Ein Christ wurde vor Götterstatuen und ein Bild des römischen Kaisers geführt; weigerte er sich, den Bildern durch Aussprechen der Akklamation „Herr ist der Kaiser" (*kyrios kaisar*) sowie durch Weinlibation und Weihrauchstreuen kultische Verehrung zu erweisen, wurde er hinge-

---

35 Jan Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 252-267.

36 Ex 20,3.5 in griechischer Fassung. Gegen Gottkönigtum wendet sich eine Episode im Juditbuch: Nebukadnezzar frevelt, indem er alle Götterkulte zerstören lässt, damit allein ihm kultische Verehrung zukomme (Judit 3,8).

37 Akzeptiert wurden jüdisches Gebet und Opfer für den Kaiser (statt an den Kaiser). Die jüdischen Besonderheiten galten den Römern als Teil einer alten, zu respektierenden ethnischen Tradition; einen solchen Altersbeweis konnten die Christen nicht führen. Ihre Neuerung konnte daher nicht geduldet werden. Vgl. Edwin A. Judge, „Synagogue and Church in the Roman Empire: The Insoluble Problem of Toleration", Reformed Theological Review 68 (2009), 29-45.

richtet.[38] Grund zur Verschärfung des Konflikts war die Übertragung – oder „Umbuchung" – des Gottkönigtums auf Christus. Nach christlicher Auffassung gebührt Huldigung allein Christus. Die von Christengegnern den römischen Behörden vorgebrachte Anklage lautete: Diese Leute „handeln den Anordnungen des Kaisers zuwider, denn sie behaupten, ein anderer sei König, nämlich Jesus" (Apg 17,7). Christen wollten nur vor Jesus „niederfallen und ihm huldigen" (Mt 2,11). Der an den auferstandenen Christus gerichtete Huldigungsruf lautete „Mein Herr und mein Gott" (*ho kyriós mou kai ho theós mou*, Joh 20,28) oder, kürzer, „Herr ist Christus" (*kyrios Iêsoûs*, 1 Kor 12,2). Kein politischer Machthaber wurde von den Christen als Gottkönig akzeptiert; diese Stellung kam allein Christus zu, dem himmlischen Herrscher. Das mit dem Gottkönig verbundene Gedankengut wurde vom Christentum aufgenommen und zur christologischen Dogmatik umgearbeitet.

Das letzte zu nennende Stichwort kann lauten: *Ende des Konflikts*. Als das spätrömische Reich seit Konstantin (im Amt 311-337) christliche Kaiser hatte, musste die Idee des irdischen Gottkönigtums endgültig aufgegeben werden. Durch Gesetz hat Kaiser Theodosius II. im Jahr 425 den Herrscherkult abgeschafft; die Anbetung (*adoratio*) der Kaiserstatuen und -büsten wurde untersagt. Die Ausgestaltung des Hofzeremoniells der christlichen Könige und Kaiser hat nie mehr den Anspruch des Gottkönigtums erreicht. Anders als der Pharao verkörperte und garantierte der christliche Herrscher nicht die Weltordnung; vielmehr war er dem göttlichen Willen unterworfen. Er musste fromm und gottergeben sein – nur dann konnte er als „Herrscher von Gottes Gnaden" (*rex Dei gratiâ*) gelten. Oder er konnte sich, wie in der Zeit der Aufklärung, vom gottergebenen Herrscher zur Verkörperung der rationalen Staatsordnung wandeln. Um 1700 verstanden sich Ludwig XIV. von Frankreich, Peter der Große von Russland und Karl XII. von Schweden als Staatsmänner und nicht mehr als Inhaber eines religiös fundierten Amts.[39]

Mit der Auflösung des Gottkönigtums haben wir ein Thema vorweggenommen, das, streng genommen, bereits zum folgenden Abschnitt ge-

38 So beschrieben bei Plinius, Briefe X, 96; C. Plinius Caecilius Secundus, Sämtliche Briefe. Übersetzt von H. Philips und M. Giebel, Stuttgart 1998, 784-785. Der Hinweis auf die Kaiser-Akklamation findet sich im Martyrium des Polykarp 8,2; Andreas Lindemann und Henning Paulsen (Hg.), Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992, 268-269.

39 Paul Kléber Monod, The Power of Kings: Monarchy and Religion in Europe, 1589-1715, New Haven 1999.

hört: zur Erfindung der Religionskritik durch Propheten. Die Entzauberung des Gottkönigtums bildet Teil eines Vorgangs, der sich, wie wir sehen werden, als „axialer Durchbruch" zu einer neuen Kultur beschreiben lässt.

4. Das Wirken des Propheten und die Erfindung von Religionskritik und Theologie

Menschensohn, ich gebe dich
dem Haus Israel als Wächter.
– Gott zum Propheten Ezechiel (Ez 3,17)

Im 1. Jahrtausend v. Chr. gab es Gottkönige, Priesterschaften und Fromme wie zuvor, doch machte sich etwas Neues bemerkbar. In mehreren Ländern entstand eine intellektuelle Elite kritischer Geister; als Philosophen, Weise oder Propheten bezeichnet, gaben sie auch dem religiösen Leben neue Impulse. Buddha, Jesus, Sokrates und Konfuzius prägten sich der kulturellen Erinnerung als maßgebende Gestalten ein. Konfuzius darf als der konservativste Denker dieser Gruppe gelten, Buddha als der radikalste, Sokrates und Jesus halten die Mitte. Im Blick auf diese Denker hat der Philosoph Karl Jaspers vom 1. Jahrtausend als „Achsenzeit" der Weltgeschichte gesprochen, da in dieser Epoche das bis heute als normativ geltende Denken erstmals auftrat. Dazu gehört die Formulierung der Goldenen Regel der Ethik: Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst. Damit ist die Gleichheit aller Menschen ausgesprochen. Es lässt sich indes nur mit Einschränkung von einem „Zeitalter" der Propheten reden, das mit den Epochen des erfahrenen Alten oder des Gottkönigs vergleichbar wäre, denn Männer wie Buddha und Jesus sind erst in der Rezeption durch religiöse und philosophische Bewegungen zu maßgebenden Menschen geworden.[40] Sie sind die großen Impulsgeber der Religionsgeschichte, die Anreger sich bildender Bewegungen und schließlich mehrerer Weltreligionen; ihrer eigenen Zeit konnten sie jedoch noch keinen für Zeitgenossen erkennbaren besonderen Charakter verleihen.

40 Zur Debatte um die Achsenzeit vgl. Jörg Dittmer, „Jaspers' ‚Achsenzeit' und das interkulturelle Gespräch. Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems", in: Dieter Becker (Hg.), Globaler Kampf der Kulturen? Analyse und Orientierungen, Stuttgart 1999, 191-214; Jan Assmann, „Cultural Memory and the Myth of the Axial Age", in: Robert N. Bellah und Hans Joas (Hg.), The Axial Age and Its Consequences, Cambridge, Mass. 2012, 366-407.

Erscheinungsbild und Wirken der Propheten Israels

Das vielfältige und vielgestaltige Wirken der Propheten Israels lässt sich etwa seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. verfolgen. Ihr Wirken als Wundermänner und politisch-religiöse Dissidenten im 9. Jahrhundert v. Chr. hat ein Echo in den Legenden um Elija und Elischa hinterlassen; seit dem 8. Jahrhundert ist ihre Wirksamkeit in Gestalten wie Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia historisch gut belegt. Um 400 versiegt die Prophetie, doch in der Gestalt Jesu und der seines Zeitgenossen Johannes des Täufers lebt sie im 1. Jahrhundert n. Chr. noch einmal eindrucksvoll auf.

Israels Propheten treten öffentlich auf. Sie üben Kritik an Königen und Machthabern. So forderte Elija seinen König auf, die der Baalsverehrung gewährte staatliche Protektion zu beenden, damit nur noch Israels Staatsgott Jahwe verehrt werde. Scharf rügte er den König, als dieser einen Bauern umbringen ließ, der sich geweigert hatte, dem König den von seinen Vorfahren ererbten Weinberg zu verkaufen. Auffällig ist die Tätigkeit einiger Propheten als Magier und Wunderheiler. Beispiele bietet der Erzählzyklus über die Propheten Elija und Elischa (1 Kön 17-2 Kön 13). Nach dem Vorbild dieser Männer wäre der idealtypische Prophet zusätzlich zu seinem politischen Dienst als Wächter noch Regenmacher, Krankenheiler, Erwecker von Toten und Vermehrer von Lebensmitteln. Sehen wir von übertreibenden Legenden ab, haben wir mit therapeutischer Magie und Wettermagie als Bestandteile prophetischer Praxis zu rechnen, einer Praxis, die – wie der prophetische Beruf überhaupt – in Gruppen erlernt oder von Meister zu Jünger weitergegeben wurde.

Während die Gestalten Elija und Elischa von Legenden umwoben sind, steht der Prophet Jeremia (um 600 v. Chr.) im vollen Licht der Geschichte. Der Sohn des begüterten Priesters Hilkija stammt aus Anatot bei Jerusalem. Unverheiratet, lebte er in Jerusalem, wo er seiner prophetischen Berufung als Kritiker von Unrecht, Opponent der offiziellen Kriegspolitik und der zweifelhaften Religionspolitik von König und Tempel auftrat. Über Jeremia schreibt Bernhard Duhm, der Begründer der modernen Prophetenforschung:

> Er wäre ohne Zweifel auch ein Dichter geworden, wenn er nicht Prophet geworden wäre, ein Dichter von hohem Range, vielleicht der beste Lyriker der israelitischen Literatur. Er ist ein zarter, stiller, tiefer Mensch, ein feiner Beobachter der Menschen, eine reine, edle

> Seele. … Er legt das Hauptgewicht auf das Innere im Menschen, die innere Reinheit und Wahrhaftigkeit, die Treue gegen Jahwe. Ein Mann, dem Staat, soziale Forderungen, öffentliches Recht viel weniger Interesse einflößen als der Zustand des menschlichen Herzens, die Sittlichkeit des Einzelnen, wird eher nach einer Besserung von Innen heraus verlangen, nach einer Beschneidung des Herzens, wie er sagt, als nach einer dramatischen Umwälzung des öffentlichen Wesens und gar nach einer durch Gesetz und äußere Gewalt durchgeführten Reform von Staat und Kult.[41]

Jeremia hatte zwar Freunde, die sein prophetisches Wirken unterstützten, doch die meisten seiner Zeitgenossen, auch der König, lehnten seine Botschaft ab. Als sich der König aus einer Schriftrolle mit den Gottesworten des Propheten vorlesen ließ, machte das Gelesene keinen Eindruck auf ihn – und so ließ er die Schriftrolle ins Feuer werfen. In der Belagerung Jerusalems durch die Babylonier (586 v. Chr.) sah Jeremia Gottes Strafe für die Sünden seines Volkes. Da er dies öffentlich verkündete, wurde er in eine Zisterne der Stadt gesperrt; wahrscheinlich wäre er dort verhungert, hätte ihn nicht ein schwarzer Hofbeamter in ein anderes Quartier gebracht. Als die Babylonier Jerusalem gestürmt hatten, befreiten sie den Gefangenen. Sie boten ihm eine Stellung am babylonischen Hof an. Jeremia lehnte ab.

Großzügig, gesellig, den Menschen zugewandt, resolut, von gesundem Menschenverstand und frei von Fanatismus und Formalismus – so zeichnen die Evangelien das Bild von Jesus (ca. 5 v. Chr. bis 30 n. Chr.). Er ist die zeitlich jüngste prophetische Gestalt Israels. Im Zentrum seiner Botschaft steht der Ruf zur Gottes- und Nächstenliebe, die sich sogar zur Feindesliebe steigert. An der Religionspraxis vieler Zeitgenossen kritisierte er das Bestehen auf wörtlicher und bedingungsloser Erfüllung traditioneller Regeln. Ein Musterfall ist Jesu Ablehnung der sogenannten Reinheitsregeln, die nach jüdischer Tradition den Verzehr bestimmter Speisen (z.B. Schweinefleisch) untersagen. Dazu wird ein derbes Wort Jesu überliefert: „Nicht was in einen Menschen hineingeht, macht ihn unrein, sondern was (aus den Gedärmen) herauskommt, das macht unrein“ (Mk 7,15).

Jesus fasste seine Lehre in einem übergeordneten Begriff zusammen: Reich Gottes (*basileía toû theoû*). Gottes Reich ist bleibend transzendent, im Himmel, kann und muss sich jedoch partiell auf Erden reali-

41 Bernhard Duhm, Israels Propheten, Tübingen 1916, 244 und 280.

sieren, zum Beispiel in Heilungen, die Jesus in Anknüpfung an alte prophetische – vielleicht letztlich schamanische – Praxis durchführt.

Das Ideal des freien, keiner beruflichen und familiären Bindung unterliegenden Intellektuellen, das wir bei Jesus beobachten, hat einen griechischen Erfinder – den attischen, seinen Handwerksberuf nicht ausübenden Bildhauer Sokrates (470-399 v. Chr.). Als Lehrer einer ganzen Generation attischer Jugend geschätzt und von seinem Schüler Platon literarisch verewigt, wurde Sokrates trotz seiner Verurteilung zum Tode (wegen angeblicher Verführung der Jugend zur Gottlosigkeit) zum Vater der Philosophie. Manche seiner Schüler haben Sokrates' besitzlose Lebensweise zum Vorbild genommen; so insbesondere die sogenannten Kyniker („Hunde"), deren emblematische Gestalt der in einem Fass lebende Diogenes wurde. Eine Orientierung Jesu an hellenistischer Popularphilosophie und ihrem kynischen Lebensideal – dem Unabhängigkeit sichernden Ideal von Besitz- und Ehelosigkeit – ist wahrscheinlich.[42] Jesus war der prophetischen Überlieferung des jüdischen Volkes ebenso verpflichtet wie der philosophischen Bewegung der hellenistischen Kultur; er war Prophet und Philosoph zugleich (Abb. 9).

Wir wissen wenig Sicheres über Jesu Lebensgang. Die kirchliche Überlieferung suggeriert Jesu Herkunft aus ärmlichen Verhältnissen; da er nichts Schriftliches hinterlassen hat, gilt er als Analphabet. Doch dürfte Jesus weder aus einer mittellosen Familie stammen noch dürfen wir ihn uns als ungebildeten Menschen vorstellen. Wahrscheinlich kam er aus einer wohlhabenden Familie und genoss eine überdurchschnittliche Ausbildung.[43] Vielleicht hat ihn Johannes der Täufer zum kynischen Ideal der Besitzlosigkeit bekehrt. Dann hätte Jesus nach der Begegnung mit dem Täufer seinen Besitz aufgegeben, um fortan als wandernder Prophet und Philosoph zu leben. „Obwohl er reich war, ist er arm geworden" (2 Kor 8,9).

Wie in einem Brennspiegel fasst Jesus das Wirken der Propheten zusammen. Nicht zuletzt belegt seine Verurteilung als Unruhestifter und seine Hinrichtung durch die römische Behörde – sein Tod am Kreuz – noch einmal das Risiko, das die prophetische wie die philosophische Existenz mit sich brachte.

---

42 Bernhard Lang, Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, München 2010.

43 So argumentiert George W. Buchanan, „Jesus and the Upper Class", in: Novum Testamentum 7 (1964/65), 195-209; ders., Jesus without Fabrication, Lexington 2009, 35.



Abb. 9. *Jesus als Philosoph*. Barfuß auf einer Anhöhe sitzend, bekleidet mit dem einfachen Gewand des kynischen Philosophen, das die Brust freilässt, lehrt er die Bergpredigt. Zu seinen Füßen die dem Meister lauschende Menge. Tatsächlich schöpft Jesus aus prophetischem wie aus philosophischem Lehrstoff, so dass sich in seiner Botschaft jüdisches mit griechischem Gedankengut verbindet. – Marmorrelief, ca. 300 n. Chr., Fragment eines Sarkophags; Museo nazionale delle Terme, Rom.

Prophet und Gott

Alle Seher Israels – so der ursprüngliche Titel (Am 7,12) von Gestalten wie Elija, Jeremia und Jesus – pflegten ein besonderes Verhältnis zu Gott. Seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. wurde dieses Verhältnis durch den Titel „Prophet" ausgedrückt. Das Wort bezeichnet in der griechischen Kultur den irdischen Sprecher oder die Sprecherin eines orakelgebenden Gottes; so galt die Pythia als Sprecherin des Apollon von Delphi (Abb. 10). Tatsächlich ist damit ein Kennzeichen der Rede von Männern wie Jeremia gut getroffen, verstanden sich diese doch als Sprecher des Gottes Israels.

Das Thema „der Prophet und sein Gott" ist für das Verständnis des Propheten als *homo religiosus* von besonderer Bedeutung. An dieser Stelle bleibt die Überlieferung jedoch fast stumm, denn wir erfahren nur wenig über die Art und Weise, wie der Prophet von Gott zu seinem Amt berufen und zu dessen Ausübung ausgebildet wurde und auf welche Weise er mit seinem Gott verkehrte. Immerhin liefert uns die Bibel mehrere prophetische Berufungsberichte. Auch lässt sich die Ausbildung von Propheten durch prophetische Meister erkennen sowie der



Abb. 10. *Die Prophetin von Delphi*. In sich versunken sitzt die Pythia auf dem Dreifuß, Lorbeerzweig und Wasserschale in der Hand – beides Mittel, sie mit dem Gott Apollon zu verbinden. Die griechische Prophetin empfängt die Inspiration des Gottes, dessen Spruch sie dem Befrager kundtun wird. Vor ihr der Befrager, bärtig, bekränzt und die Prophetin erwartungsvoll anblickend. Schon antike Bibelübersetzer haben den griechischen Prophetentitel auf die biblischen Gottesmänner übertragen. – Rotfigurige Trinkschale des Kodrosmalers, ca. 440/30 v. Chr.; Altes Museum, Antikensammlung, Berlin. Bildquelle: Eduard Gerhard, *Auserlesene griechische Vasenbilder*, Berlin: Reimer 1858, Bd. 4, Nr. 328.

Gebrauch bestimmter Techniken, derer sich der Prophet bediente, um Gottes Wort zu empfangen: Er bereitete sich durch Gebet und Fasten vor, oder er benötigte einen Saitenspieler, dessen Musik seine Seele auf die Gottesbegegnung einstimmen sollte (Dan 10,2-3; 2 Kön 3,15). Zweifellos dürfen wir uns die prophetische Berufsgenese analog der (vorstehend, im Abschnitt über das „Zeitalter des Schamanen“ erörterten) Berufswerdung des Schamanen vorstellen.[44] Junge Männer wur-

44 Bernhard Lang, „Wie wird man Prophet in Israel?“, in: ders., Wie wird man Prophet in Israel. Aufsätze zum Alten Testament, Düsseldorf 1980, 31-58.

den von einem prophetischen Meister berufen – wie kennen den Berufungsritus: der Meister wirft seinen Mantel über den Berufenen (1 Kön 19,19); dann wird der Berufene zu seinem Amt ausgebildet. Ein anderes denkbares Szenario ist dies: ein junger Mensch erlebte seine göttliche Berufung im Traum oder in einer Vision; wurde die Berufung von einem prophetischen Meister anerkannt, erhielt der Berufene eine entsprechende Ausbildung. Niemals dürfte ein Mann – seltener: eine Frau – als Prophet aufgetreten sein, der sich nicht persönlich berufen fühlte und mit bereits bestehender prophetischer Überlieferung beschäftigt hätte. Das gilt nicht nur für die Propheten des Alten Testaments, sondern auch für Jesus. Nach einer beliebten Annahme könnte Johannes der Täufer jener Meister gewesen sein, der Jesus zu seinem prophetischen und philosophischen Amt geführt hat. Nach der Legende hat Jesus bei seiner Taufe durch Johannes eine Himmelsstimme vernommen, die zu ihm sprach: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen" (Mk 1,11). Während die Legende dieses Wort Gott zuschreibt, könnte sich darin ein Wort Johannes des Täufers spiegeln, der Jesus als seinen Lieblingsschüler betrachtet haben mag.[45]

Ziel der Gottesbegegnung ist das Empfangen einer Botschaft, die der Prophet an seine Zuhörerschaft weitergibt – an den König oder auch die Öffentlichkeit seines Volks. Eine typische Botschaft, die der Prophet Jeremia weitergibt, lautet:

> So spricht Jahwe der Heerscharen, der Gott Israels: Macht eure Wege besser und eure Taten, dann will ich euch wohnen lassen an dieser Stätte. Verlasst euch nicht auf verlogene Worte wie diese: Der Tempel Jahwes, der Tempel Jahwes, das ist der Tempel Jahwes. … Wenn ihr wirklich Recht schafft untereinander, und den Fremden, die Waise und die Witwe nicht unterdrückt, … dann werde ich euch wohnen lassen an dieser Stätte, in dem Land, das ich euren Vorfahren gegeben habe. (Jer 7,3-7)

In einer Situation drohenden politischen Unheils – der Drohung der Verschleppung vieler Menschen aus Palästina durch die überlegene babylonische Militärmacht – verlangt Jahwe vom Volk Hilfeleistung gegenüber den Schwachen. Nur soziale Solidarität unter den Menschen motiviert Jahwe dazu, sein Volk zu schützen. Der Jerusalemer Tempel, der vielen als Garantie der militärischen Unbezwingbarkeit erscheint,

45 Weitere Überlegungen zur Biographie Jesu bei Lang, Jesus der Hund, 136-141.

gilt vor Gott nichts. Auf das religionskritische Element dieser Botschaft ist zurückzukommen; hier geht es um den Anspruch des Propheten, eine von Gott empfangene Botschaft wörtlich, in der Ich-Rede Gottes, vorzutragen. Der Prophet versteht sich als Übermittler; er gibt das von ihm empfangene Gotteswort weiter.

Die Gottesbeziehung des Propheten beschränkt sich nicht auf außerordentliche Situationen wie die Berufung und den Empfang eines göttlichen Auftrags. Der Prophet ist mit seinem Gott nach der Art jener Frömmigkeit verbunden, die, zuerst im Zweistromland und vor allem in Ägypten entwickelt, auch das alte Israel erreicht hat. Besonders anschaulich wird die prophetische Frömmigkeit dann, wenn der Prophet mit seinem Gott zu hadern beginnt. So wird erzählt, wie der missmutige Prophet Elija durch die Wüste wanderte, um am heiligen Berg seinen Gott aufzusuchen. Die an Gott gerichteten Klagen des Jeremia, der seiner prophetischen Mission überdrüssig wurde, gehören zu den poetischen Höhepunkten der althebräischen Literatur.

Wie steht es mit der Gottesbeziehung Jesu? Tatsächlich kann die historische Forschung diese Frage nur versuchsweise beantworten. Anders als viele der früheren Gottesmänner redete er in eigenem Namen, ohne jede Äußerung als Gottesspruch und damit als an ihn ergangene göttliche Offenbarung zu kennzeichnen. Dennoch hat er sein Wirken zweifellos als von Gott veranlasst und unter seiner Führung stehend begriffen. Über seine „geheimen Erfahrungen" in einem inneren Dialog mit Gott wissen wir nichts. Offenbar war Jesus zurückhaltend; sein eigenes Gottesverhältnis gehörte nicht zu seiner Verkündigung. Er selbst gab den Rat, sich zum Gebet von der Öffentlichkeit zurückzuziehen (Mt 6,6). Ein Echo dieser Haltung glaubt man in einer frühchristlichen Schrift zu vernehmen, wo es heißt: „Die Christen werden erkannt, weil sie in der Welt sind; doch ihre Gottesverehrung bleibt unsichtbar."[46]

Jesus hat Gott als „Vater" bezeichnet; die Überlieferung nennt in diesem Zusammenhang sogar das von Jesus selbst dafür gebrauchte aramäische Wort: Abba (Mk 14,36). Dieser Wortgebrauch verweist auf eine enge, familiär verstandene Beziehung zwischen Jesus und seinem Gott. Die Liebe zwischen Vater und Sohn galt in der Welt des Orients viel, oft mehr als die Liebe zwischen Mann und Frau. Jesus begegnet Gott mit kindlichem Vertrauen. Wie ist dieser Befund zu deuten? Mehrere Möglichkeiten bieten sich an: Jesus pflegt eine „persönliche

46 Diognetbrief 6,4; Lindemann und Paulsen (Hg.), Die Apostolischen Väter, 313.

Frömmigkeit", die sich möglicherweise aus den Psalmen speist; auch der Psalmist ruft Gott als seinen Vater an: „Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meiner Rettung" (Ps 89,27). Sollte Jesus vaterlos aufgewachsen sein, was historisch möglich ist, so wäre Gott Jesus zum Vater geworden. Auch hierzu gibt es ein Psalmwort: „Wenn auch Vater und Mutter mich verlassen, nimmt Jahwe mich auf" (Ps 27,10). Von besonderem Interesse ist der Vergleich Jesus mit dem jüdischen Charismatiker Honi (1. Jahrhundert v. Chr.): Von Honi werden Wunder wie das Regenmachen berichtet; außerdem soll er Gott als „Abba" angeredet haben.[47] In der Mischna, dem nachbiblischen jüdischen Gesetzbuch, findet sich folgender Hinweis auf das Verhalten von jüdischen Frommen, zu denen auch Honi gerechnet wird: „Die Frommen der Vorzeit pflegten eine Stunde zu verharren, dann beteten sie; (dies taten sie) um ihr Herz auf ihren Vater im Himmel zu richten."[48] Könnte Jesus von solcher Tradition beeinflusst sein?

Hat Jesus Gott als seinen Vater verstanden, so blieb dies nicht ohne Folgen für sein Verständnis des religiösen Menschen. Ein religiöser Mensch ist jener, der Gott liebt. Liebe zu Gott ist der Kern jeder religiösen Existenz (Mk 12,28-34).

Die Botschaft der Propheten

Wie ein roter Faden zieht sich durch die gesamte prophetische Überlieferung der Bibel das Thema der Kritik an Religion sowie an gesellschaftlichen und politischen Zuständen. Die kompromisslose Äußerung von Kritik ist die kennzeichnende große Innovation der Propheten Israels. An den Königen missfiel ihnen die Bereitschaft, sinnlose, das Volk ins Unglück stürzende Kriege gegen hoch überlegene Weltmächte zu führen. Indem die Propheten an der Ausbeutung der Bauern Kritik übten und die Schuldigen benannten, äußerten sie sich zu einem typischen Übel der archaischen Gesellschaft. Sie übten Kritik am religiösen Establishment: „Vom Kleinsten bis zum Größten sind alle nur hinter Gewinn her, vom Propheten bis zum Priester sind sie alle Betrüger" (Jer 8,10). Typisch ist der kompromisslose Angriff auf das Kultwesen: Gott hasst die Feste und Opfer, Kultlieder sind für ihn störender Lärm; er

47 Geza Vermes, Jesus the Jew, London 2001, 184.

48 Mischna, Traktat Berakhot 5,1; Berakot, übers. von Oscar Holzmann, Gießen 1912, 67 (sog. „Gießener Mischna").

will stattdessen Recht und Gerechtigkeit.[49] Wenn die Propheten die Priorität von Ethos und Recht gegenüber dem Kult betonen, rühren sie an die Grundlagen des archaischen Staats. Zwar spielte das Rechtswesen – wie überhaupt das Verwaltungswesen – in Babylonien, Assyrien, Ägypten, Israel eine große Rolle, doch faktisch genoss der Kult das Übergewicht. Die großen Tempelanlagen sprechen hier eine deutliche Sprache. Mit Hilfe des Kults, verstanden als freundliche Bedienung der Götter, vor allem des Landesgottes, glaubte man dessen bedingungslose Freundschaft und Hilfe zu gewinnen. Dieser Auffassung widersprachen die Propheten; manche konnten sich sogar eine Religion ohne staatlichen Kult vorstellen, denn – so das Argument – bevor es ein Königtum gab, gab es auch keinen Kult (Am 5,25; Jer 7,22). In diesem Falle wäre nicht den Priestern, sondern den Propheten – und damit den kritischen Intellektuellen – die führende Stellung innerhalb des Religionswesens zugekommen. Mit einer Abschaffung des Kults war natürlich nicht ernsthaft zu rechnen, doch die Propheten verfügten über Scharfsinn, Mut und kühne Phantasie.

Als besondere prophetische Leistung hervorzuheben ist die Erneuerung und Zuspitzung des Gottesbildes. Drei Züge des Gottesbildes treten in der prophetischen Überlieferung der Bibel deutlich hervor: (1) Gott handelt sittlich. Er steht nicht einfach auf der Seite seines Volkes, vielmehr bestraft er alle, die das universale Sittengesetz verletzen. Ein Verbrechen zu begehen ist nach prophetischer Auffassung gefährlich, denn es zieht unwillkürlich göttliche Strafe nach sich; bestraft werden kann das ganze Volk oder aber der einzelne Missetäter. Eindrucksvoll hebt Ezechiel die Verantwortlichkeit des Einzelnen hervor: Jeder wird nach seinem Verhalten „gerichtet", was besagt: In seinem irdischen Schicksal zeigt sich, ob jemand das göttliche Recht – verstanden als eine Art Naturrecht – verletzt hat oder nicht (Ez 18). (2) Als Universalgott ist Jahwe für alle Menschen zuständig, nicht nur für das Volk Israel. Diese Sicht ist in der alten Jerusalemer Stadttheologie schon immer präsent; deutlich wird sie bei den Propheten Amos und Jesaja im 8. Jahrhundert v. Chr., um sich immer mehr durchzusetzen. Auch Jesus vertritt diesen universalen Gottesbegriff: Gott ist für alle Menschen da, er lässt die Sonne aufgehen über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45). (3) Einige Propheten halten nicht zurück mit Kritik an der Verehrung von Götzen. Die historisch erstmals von Hosea im

49 Seit Amos beherrscht das Thema Kultkritik die Prophetie des 8. Jahrhunderts v. Chr. (Am 5,21-24; Hos 6,6; Jes 1,10-17).

8. Jahrhundert v. Chr. erhobene Forderung der reinen Verehrung des einzigen Gottes bereitet den Weg zum Monotheismus, den jener anonyme Prophet des 6. Jahrhunderts v. Chr. artikuliert, den die biblische Forschung als Deutero-Jesaja bezeichnet.

Warum treten die Propheten als Kritiker auf? Die Antwort kann nur lauten: Weil nach ihrer Auffassung ihre Zeitgenossen einen grundsätzlichen Mangel oder Defekt aufweisen. Nicht immer ist der Mangel in der prophetischen Überlieferung sichtbar, doch in einigen Fällen glaubt man, ihn zu erkennen. Die Propheten beklagen nämlich nicht nur äußere Vergehen, sondern führen diese auch auf eine verfehlte Grundhaltung zurück: Der verblendete, verstockte, seelisch verhärtete Mensch hat eine innere Abneigung und Feindschaft gegen Gott (Hosea), er ist überheblich und hochmütig (Jesaja), er wendet sich von Gott ab in verlogener Bosheit und Schlechtigkeit (Jeremia).[50] Solche Fehlhaltungen sind den Menschen selten bewusst. Ein göttliches Strafgericht mag manche zur Besinnung und Umkehr bringen, doch letztlich erwarten die Propheten eher ein heilschaffendes Eingreifen Gottes. Gott wird den Einzelnen von seiner falschen Daseinshaltung dadurch erlösen, dass er ihm ein neues Herz und einen neuen Geist verleiht.[51] Das neue Herz lenkt den Menschen in die richtige, gottgefällige Richtung. Als wahrer *homo religiosus* bedarf er keiner äußeren Lenkung mehr, trägt er doch Gottes Gesetz als Richtschnur im Herzen (Jer 31,33; Ez 36,27). Solche göttliche Gabe bedeutet gleichzeitig einen Auftrag: Der Einzelne muss sich um ein neues Herz und einen neuen Sinn bemühen (Ez 18,31). Er muss, wie es das Buch Deuteronomium im Rückblick auf die Botschaft der Propheten formuliert, Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit ganzer Kraft lieben (Dtn 6,5). Der Fromme muss sagen können: „Deinen Willen zu tun, mein Gott, ist mir eine Lust, deine Weisung trage ich im Herzen" (Ps 40,9).

Der Prophet selbst erscheint als ein Mensch, den Gott bereits zum idealen *homo religiosus* umgeschaffen hat. Mehrfach erfahren wir davon: Jesajas Lippen werden in der Berufungsvision mit glühenden Kohlen berührt und so gereinigt (Jes 6,5-7); Jeremias Mund wird von Gottes

---

50 Georg Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, 271. Fohrer spricht mit einem Begriff aus dem Umkreis des Existenzialismus von der neuen prophetischen „Daseinshaltung", die sich von verfehlten Haltungen unterscheidet (269-296).

51 Ez 11,19; 36,26; Jer 24,7.

eigener Hand berührt (Jer 1,9); bei einem analogen Vorgang verschlingt Ezechiel eine Buchrolle, auf der Gottes Wort verzeichnet ist, so dass er innerlich von diesem Wort erfüllt ist (Ez 2,8-3,3). Vordergründig bedeutet die Berührung durch Gott lediglich die Indienstnahme eines Menschen zum Sprecher für Gott; hintergründig lässt sich jedoch bereits ein tieferer Sinn erahnen: Von Gott in seinen Dienst berufen und befähigt, ist der Prophet bereits ein neuer Mensch und damit das Modell jeder religiösen Existenz. Nur vordergründig erscheint der Prophet als Ausnahmemensch, denn tatsächlich kann jeder – unter idealen Bedingungen – zum Propheten werden (Num 11,29; Joel 3,1-2).

So einheitlich das Ziel der Umorientierung des Menschen ist, so vielfältig sind die sprachlichen Mittel, mit welchen die Bibel dieses Ziel beschreibt. „Umkehr" als radikale Wesensänderung ist eine dieser Ausdrucksweisen; eine andere, von Paulus verwendete, lautet „Beschneidung des Herzens" (Jer 4,4). Der Psalmist bittet Gott um die Erschaffung eines „reinen Herzens" (Ps 51,12). Immer geht es um die Veränderung des natürlichen Menschen in einen neuen Menschen, zum *homo religiosus*, der sich Gott und Gottes Willen hingibt und Gott liebt.

Nun können wir die Kennzeichen des Propheten zusammenfassen:

- Der Prophet ist die charakteristische Gestalt des kritischen israelitischen Intellektuellen der Achsenzeit, d.h. des langen 1. Jahrtausends v. Chr., von Amos und Hosea im 8. Jahrhundert v. Chr. bis zu Jesus im 1. Jahrhundert n. Chr.
- Ungebeten und unbezahlt auftretend, mischen sich die Propheten in die Politik ein.
- Die Erfindung der Propheten ist die unerschrockene Äußerung von Kritik an Kriegspolitik, Ausbeutung der Armen und der Verehrung machtloser Götter.
- Die Propheten verstehen sich als Sprecher oder Gesandte Gottes. Nach heutiger Auffassung ist die göttliche Stimme, die sie hören, die innere Stimme des Gewissens.
- Der Gott der Propheten ist der Tendenz nach monotheistischer Gott, der von den Menschen aller Völker ohne Unterschied Gerechtigkeit verlangt.
- Die Botschaft der Propheten läuft auf die Umwandlung des Menschen hinaus; Ziel ist der Mensch, der, von Gott selbst berührt, sich Gottes Willen überlässt und Gott liebt.

Die Folgen – Theologen, Bücher, Buchreligion

Israels Propheten haben entweder nur geringe oder gar keine Erfolge erzielt. Selten wurde auf ihr Wort gehört. Das Scheitern der Prophetie beantworteten Israels Intellektuelle mit der Schaffung einer neuen Rolle – der des Theologen. Während der Prophet seine Botschaft mündlich vorbrachte, wirkten die Theologen von Anfang an als bücherschreibende Autoren. Theologen schreiben Bücher; das ist ihr primäres Geschäft, an dem sie erkannt werden. Ihnen sind Schriften zu verdanken, die eine neue Lebensordnung nach den Lehren der Propheten aufstellen. Zwei Einzelschriften und ein Briefwerk können uns einen Einblick in die Arbeit früher Theologen geben: das Buch Deuteronomium (wohl aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.), die Paulusbriefe (aus den 50er Jahren des 1. Jahrhunderts n. Chr.) und das Matthäusevangelium (um 100 n. Chr.). Diesen und zahlreichen ähnlichen Werken wurde im Laufe der Zeit hoher Wert und Rang zuerkannt; sie galten nicht einfach als Literatur, sondern als kanonische und heilige Schriften. Sie wurden zur Grundlage der jüdischen und christlichen Buchreligion. Dieser neue Typ von Religion stützt sich im gesamten Leben der Gemeinde, besonders in Lehre und Gottesdienst, auf das Medium des Buches.[52]

Die Gestalt des Theologen tritt in diesen Schriften in unterschiedlichem Maße, jedoch in allen Fällen deutlich hervor. Das Buch Deuteronomium ringt mit zwei Bezeichnungen für den neuen Beruf: Priester und Prophet. Für das Wort Priester spricht die von Mose erfolgte Übergabe eines Buches – des Buches Deuteronomium – an die Priestergruppe der Leviten zum Studium und zur Pflege (Dtn 31,9). Für das Wort Prophet spricht das Rätselwort, Gott werde mitten aus den Brüdern des Volkes einen Propheten wie Mose erwecken, auf den das Volk hören soll (Dtn 18,18). Dieser Prophet aber kann kein anderer sein als der Kompilator des Buches Deuteronomium, der sich den Titel eines Propheten beilegt. In Wirklichkeit ist der Deuteronomiker aber weder Priester noch Prophet, sondern eine ganz neue Art von *homo religiosus*, für die später die Bezeichnung „Theologe“ geschaffen wird.[53]

52 Bernhard Lang, „Buchreligion“, in: Hubert Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1990, Bd. 2, 143-165.

53 Frühe Bezeichnungen für den Theologen aus nachdeuteronomischer Zeit sind: „Schreiber“ (hebräisch *sofer*, griechisch *grammateús*, Esra 7,6; Mt 2,4), „Jurist“ (griechisch *nomikós*, Lk 10,25) und „Gesetzeslehrer“ (griechisch *nomodidáskalos*, Lk 5,17).

Das Buch Deuteronomium enthält ein kleines, verstecktes Porträt des Theologen. Der König, der das vom Deuteronomiker imaginierte religiöse Staatswesen leiten soll, wird als Buchbesitzer und Leser präsentiert: „Wenn er seinen Königsthron bestiegen hat, soll er sich von dieser Weisung (Thora, gemeint ist das Buch Deuteronomium), die die levitischen Priester aufbewahren, auf einer Schriftrolle eine Zweitschrift anfertigen lassen. Sein Leben lang soll er sie (die Schriftrolle) mit sich führen und in ihr lesen, damit er lernt, Jahwe, seinen Gott, zu fürchten, auf alle Worte dieser Weisung (Thora) und dieser Gesetze zu achten, sie zu halten, sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben, und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen" (Dtn 17,18-20). Wie anders wird hier von einem König gesprochen als im Buch des Propheten Jeremia! Dort wird von einem prophetenfeindlichen König berichtet: Als ihm eine Schriftrolle mit dem Gotteswort des Propheten gebracht wurde, ließ er sich vorlesen, doch er blieb unbeeindruckt; waren einige Textspalten gelesen, so schnitt er sie von der Rolle ab und warf sie ins Feuer (Jer 36). Beim Deuteronomiker dagegen hat das Bild des Theologen, der in stillem Gelehrtenglück Tage und Nächte mit der Schriftrolle verbringt (Ps 1), auf den König abgefärbt. Der Theologe ist ein Mann des Buches, ein Mann der Heiligen Schrift.

Bei Paulus haben wir es mit einem außerordentlich selbstbewussten Theologen zu tun. Seine Jugend dürfte er in seiner Heimatstadt Tarsus verbracht haben, einer Stadt in der südlichen Türkei. Dort hat er vermutlich griechische Philosophie studiert, bevor er nach Jerusalem weiterzog, um sich zu einem jüdischen Gesetzesgelehrten ausbilden zu lassen. Er verstand sich als praktischer Theologe, denn er war nicht nur an Buchgelehrsamkeit interessiert, sondern auch an der praktischen Umsetzung der in Büchern wie dem Deuteronomium niedergelegten jüdischen Lebensordnung. Wer gegen diese verstieß, zog sich den Zorn des Paulus zu. So bekämpfte und verfolgte er die Christen der ersten Generation, weil diese, in Verletzung der jüdischen Ordnung, Jesus zusätzlich zu Gott als Herrn verehrten: „Er suchte die Kirche zu vernichten; er drang in ihre Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und lieferte sie ins Gefängnis ein" (Apg 8,3). Nach seiner Bekehrung zum Christentum wurde er rasch zum bedeutendsten theologischen Denker der frühen Kirche. Sein praktisches Interesse spiegelt sich in seiner Tätigkeit als Mitarbeiter, Missionar und Gründer christlicher Gemeinden in kleinasiatischen und griechischen Städten wie Antiochia (Antakya), Ephesus, Thessalonich und Korinth.

Das Interesse von Matthäus, dem dritten Theologen unserer Reihe, gilt der Aufzeichnung und Interpretation der Aussprüche und Taten

Jesu. Dabei weicht er in der Deutung so stark von Paulus ab, dass er geradezu als dessen Gegner bezeichnet werden kann. Biographische Daten über ihn sind nicht bekannt; man mag sich ihn als Lehrer oder Leiter einer frühchristlichen Gemeinde vorstellen, die jüdisches Erbe intensiv pflegt.

Was für Leute sind die frühen Theologen gewesen? Darüber können wir nur Vermutungen anstellen. Offenbar entstand in Israels nachmonarchischer Zeit – genauer: der Perserzeit (6. oder 5. Jahrhundert v. Chr.) – ein von staatlichen Institutionen unabhängiger Stand der Theologen oder, wie wir sagen mögen, der Pfleger religiösen Wissens. Nach modernen Begriffen waren die frühen Theologen Privatgelehrte, die sich als eine Art Stand oder Zunft fühlten. Der 1. Psalm stellt uns den Theologen als einen Mann vor Augen, der, Tag und Nacht über die Buchrolle gebeugt, am Studium der heiligen Bücher seine Lust hat; dem stillen, einsamen Gelehrtenglück hingegeben, hat er am sozialen Leben wenig Interesse. Ihm erscheint der Umgang mit anderen als lästig und unbefriedigend, neigen sie doch, schon aus Unwissenheit, der Sünde, frevlerischem Spott und dem Bösen zu. Zunächst finden wir unter den Gelehrten nur Männer aus den höheren, vermögenden Schichten.[54] Der vermögende Schriftgelehrte wurde jedoch bald die Ausnahme. Wie das Beispiel des Paulus zeigt, lebte der Gelehrte des 1. Jahrhunderts vom Handwerk. Um anderen nicht zur Last zu fallen, verdiente Paulus seinen Lebensunterhalt von fallweise angenommener Handarbeit, wahrscheinlich als Zeltmacher.

Im Werk der frühen Theologen begegnen wir auf Schritt und Tritt Lehren, die das von den Propheten vertretene neue ethische Bewusstsein in Regeln fassen. Das Buch Deuteronomium enthält Gesetze über das ideale Religions- und Staatswesen, überdies Grundregeln für das Zusammenleben der Menschen. Zusammengefasst sind diese Regeln in den Zehn Geboten, einer Liste, die Religiöses und Ethisches vermischt. Einige der Gebote lesen sich wie ein Manifest jener universalen Ethik, die in der Achsenzeit nicht nur in Israel entsteht:

> [4. Gebot] Achte auf den Sabbat-Tag: Halte ihn heilig. Dies gebietet dir Jahwe, dein Gott: Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag (Sabbat-Tag) für Jahwe, deinen

54 Weder der Schriftgelehrte Esra im 5. noch Ben Sira im 2. Jahrhundert v. Chr. musste sich durch Arbeit seinen Unterhalt verdienen. Von Ben Sira haben wir ein literarisches Selbstporträt: Als vermögender Weiser kann er sich von aller schmutzigen und ermüdenden Berufsarbeit fernhalten (Sir 38,24-39,11).

> Gott. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh und der Fremde, der in deinen Städten lebt. Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du. …
> [5. Gebot] Ehre deinen Vater und deine Mutter [d.h. unterstütze sie im Alter]. …
> [6. Gebot] Du sollst nicht morden,
> [7. Gebot] du sollst nicht die Ehe brechen,
> [8. Gebot] du sollst nicht stehlen,
> [9. Gebot] du sollst nicht Falsches gegen deinen Nächsten aussagen.
> (Dtn 5,12-20, Gebotszählung nach der reformierten Tradition)

Geschützt werden sollen Arbeitsruhe, Altenversorgung, menschliches Leben, Ehe, Eigentum und Wahrheit. Bemerkenswert ist das Sabbatgebot, denn es schützt nicht nur den Sklaven vor ungezügelter Ausbeutung, sondern betont die Gleichheit aller in der Landwirtschaft arbeitenden Menschen – Sklaven, Kinder, Fremde und Tiere. Gleich bedürftig, haben alle gleichen Anspruch auf Arbeitsruhe. Auf diese Weise kommt – in der Bibel noch ganz ungewöhnlich – die Gleichheit aller Lebewesen in den Blick. Der Gedanke der Gleichheit aller Menschen findet sich auch bei Paulus und im Matthäusevangelium. In der von Paulus propagierten kosmopolitischen Religion gibt es aber „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau", denn als Glaubende sind alle Menschen gleich (Gal 3,28). Matthäus kennt die Goldene Regel: Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen (Mt 7,12).

Die für unseren Zusammenhang wichtigste Leistung der frühen Theologen ist das neue Bild, das sie vom idealen religiösen Menschen entwerfen. Nach dem Buch Deuteronomium zeichnet sich der *homo religiosus* durch zwei Charakterzüge aus: Er hält sich streng an ein religiöses Regelwerk, das eine bildlose Verehrung des monotheistischen Gottes und den Verzicht auf den Verzehr bestimmter Speisen wie Schweinefleisch vorschreibt; und er verbindet sich mit dem einen Gott in ausgesprochen emotionaler Weise. „Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft" (Dtn 6,5).

Während für das Deuteronomium das religiöse Regelwerk wichtig bleibt und sich der religiöse Mensch an Regeln wie z.B. die Speisegebote halten muss (Dtn 14), entwickelt Paulus eine Theologie, die auf solche Regeln prinzipiell verzichtet. Demgegenüber betont Paulus die emotionale Seite, die Beziehung zu Gott. Dafür bedient er sich einer

eigenen Terminologie: Religiös ist, wer „glaubt". Der Begriff des Gläubigen gilt bis heute als Grundbegriff des Christentums. Dieser Begriff ist freilich Missverständnissen ausgesetzt, denn oft wird der Gläubige als jemand gesehen, der traditionelle christliche Lehren wie die Geburt Jesu von einer Jungfrau und die Auferstehung Jesu von den Toten für wahre Geschehnisse hält. Demnach wäre mit „glauben" ein intellektueller Akt gemeint. Paulus bringt den Ausdruck „glauben" aber ganz anders ins Spiel. Der Gläubige (griechisch: *ho pisteúôn*) wendet sich Gott zu; er „glaubt" an Gott, indem er ihn als Herrn anerkennt, sich ihm als seinem Herrn unterwirft und in seinen Dienst tritt. Gleichzeitig wird der Gläubige Mitglied der Gemeinde, der „Familie Gottes" (1 Thess 1,7-10). Er ist mit seinem Herrn eng verbunden, indem er ihm Respekt, Ehrfurcht und sogar Liebe entgegenbringt. Er darf sich bei Gott geborgen und beschützt fühlen. Verlangt wird von ihm nur die Beachtung einer einzigen Verhaltensregel, nämlich des Gebots „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Gal 5,14), doch nicht der Gehorsam gegenüber diesem Gebot macht sein Gläubigsein aus; dieses besteht vielmehr in erster Linie in der Unterwerfung unter Gott, der loyalen Bindung an Gott, und im Vertrauensverhältnis, das sich zwischen einem Menschen und Gott entspinnt.[55] Tatsächlich bedeutet das althochdeutsche Wort *gilouben* „sich etwas lieb machen"; so verstanden trifft „glauben" den von Paulus gemeinten Sachverhalt gut.

Als Beispiel eines vorbildlich Gläubigen nennt Paulus eine Gestalt aus der hebräischen Bibel: Abraham. Erst Mose hat das – zum Beispiel im Buch Deuteronomium niedergelegte – Gesetz mit seinen vielen Regeln gebracht; Abraham, der lange vor Mose lebte, kannte dieses Gesetz noch nicht. Der vertrauende Glaube an Gott, und nicht das Befolgen eines Gesetzes, macht Abraham zum vorbildlich religiösen Menschen. Indem Paulus für eine abrahamische Glaubensweise plädiert, relativiert er die Bedeutung des jüdischen Sondergesetzes, das mit dem Namen

---

55 Paulus hat den Glaubensbegriff nicht geschaffen, sondern aus dem hellenistischen Judentum übernommen. Etymologisch liegt dem Verb *pisteúein* das Verb *peíthesthai* „gehorchen" zugrunde; *pisteuein* ist die Form des Gehorchens, die auf Respekt und emotionaler Nähe beruht. Ein hellenistisch-jüdischer Beleg für diese Bedeutung ist der Satz „Du [Gott] bestrafst die Sünder nur nach und nach; du mahnst sie und erinnerst sie an ihre Sünden, damit sie sich von der Schlechtigkeit abwenden und an dich glauben (*pisteúsôsin epì sê*), Herr" (Weish 12,2). Hier möchte man fast übersetzen: „… und die dir gehorchen, Herr". Paulus benutzt auch den Ausdruck *hypakoê písteôs* „Gehorsm des Glaubens", was sich auch als „Gehorsam, nämlich Glauben" wiedergeben lässt (Röm 1,5).

des Mose verknüpft ist. Er plädiert für eine abrahamische und kosmopolitische gegen eine mosaische, ethnisch begrenzte Religion.

Die Neudefinition des religiösen Menschen durch Paulus steht im Interesse eines religiösen Universalismus: Die wahre Religion soll nach paulinischer Auffassung nicht nur Besitz der Juden sein, sondern allen Menschen ohne Unterschied zugänglich. Paulus schwebt eine einzige, alle Menschen der Welt vereinende Religion vor. Dieses ehrgeizige Programm beruht auf einem doppelten Erbe: der philosophischen, genauer: kynischen und stoischen Idee von der Gleichheit aller Menschen, die der griechischsprechende Paulus in seiner Vaterstadt Tarsus in Kleinasien kennengelernt hatte; und der jüdischen Idee vom monotheistischen Gott, dem Vater aller Menschen.

Paulus hatte viele Anhänger unter den frühen Christen, die seinen Begriff des Glaubens und des von allen äußeren Geboten befreiten gläubigen Menschen begeistert aufnahmen. Doch er hatte auch Gegner, die darauf beharrten, der religiöse Mensch müsse einer genau bestimmten Lebensordnung folgen. Einer der Gegner des Paulus, Matthäus, schrieb ein ganzes Buch – das Matthäusevangelium – zum Nachweis, Jesus habe sich der jüdischen Lebensordnung unterworfen und zusätzliche Verhaltensregeln aufgestellt.

Das Matthäusevangelium vereinigt eine Reihe von Aussprüchen Jesu zu einer Spruchfolge, die als „Bergpredigt" bezeichnet wird. Daraus eine Auswahl, die sich als religiöse Lebensordnung lesen lässt:

> Hütet euch davor, eure Frömmigkeit vor den Menschen zur Schau zu stellen. (Mt 6,1)
> Wenn du fastest, mach kein finsteres Gesicht. (6,16)
> Wenn du Almosen gibst, soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut. Dein Almosen soll verborgen bleiben. (6,3-4)
> Wenn du betest, geh in deine Kammer und schließ die Tür zu. (6,6)
> Bittet [Gott], dann wird euch gegeben, sucht, dann werdet ihr finden, klopft an, dann wird euch geöffnet. (7,7)
> Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden. (6,7)
> So sollt ihr [öffentlich] beten: „Vater unser im Himmel" (usw.). (6,9-13)
> Leistet keinen Schwur. Euer Ja sei Ja, euer Nein sei Nein; alles andere stammt vom Bösen. (5,34.37)
> Bevor du eine Opfergabe zum Altar bringst, versöhne dich mit deinem Bruder. (5,23-24)
> Wenn ihr den Menschen nicht vergebt, wird euch Gott auch nicht vergeben. (6,15)

> Sammelt nicht Schätze auf Erden, sondern sammelt euch Schätze im Himmel. (6,19-20)
> Niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon. (6,24)

Wahrscheinlich hätte sich Paulus mit einer solchen Liste von Verhaltensregeln anfreunden können. Doch Matthäus ging weiter. Seiner Meinung nach ist das ganze jüdische Gesetz von allen Anhängern Jesu strikt zu befolgen, einschließlich der Bestimmungen über die Beschneidung der Knaben und des Verbots, bestimmte Tiere wie z.B. Schweine als Nahrungsmittel zu verwenden. Um seiner Forderung Nachdruck zu verschaffen, legt Matthäus Jesus Aussprüche in den Mund, welche die Geltung des jüdischen Gesetzes unterstreichen (Mt 5,17-18). „Weg von mir, die ihr das Gesetz missachtet", soll Jesus gesagt haben (Mt 7,23). Solche Sätze des Matthäusevangeliums sind gegen Paulus und seine Theologie vom Ende des Gesetzes gerichtet.[56] Dispute und Differenzen wie die zwischen Paulus und Matthäus bleiben typisch für die Theologie; von Intellektuellen betrieben, bleibt die Theologie stets ein vielstimmiges, spannungsreiches Unternehmen.

Kurze Zwischenbetrachtung

An dieser Stelle unseres Durchgangs durch die Religionsgeschichte müssen wir kurz innehalten. Es gilt, zurück- und vorauszublicken. Zurückblicken können wir auf vier Abschnitte:

Das Zeitalter des Schamanen und die Entdeckung der Götter;
Das Zeitalter des erfahrenen Alten und die Erfindung des Festes;
Das Zeitalter des Gottkönigs und die Erfindung des Götterkults;
Das Wirken der Propheten und die Erfindung von Religionskritik und Theologie.

Diese Abschnitte entwerfen eine stark schematisierte, in etwa lineare Entwicklung der Universalgeschichte der Religion. Wir haben es mit einer Erzählung zu tun, die in der Geschichtsforschung als „Großerzählung" bezeichnet wird. Die Großerzählung beruht auf dem Anspruch, eine Totalität zu erkennen und narrativ nachzuvollziehen. Ihre

56 Gerd Theißen, „Kritik an Paulus im Matthäusevangelium?", in: Oda Wischmeyer u.a. (Hg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur, Berlin 2011, 465-490.

Grundthese lautet: Bei aller Differenzierung lokaler Verhältnisse ist der Weg der Menschheit ungefähr einheitlich verlaufen. Dieser gemeinsame Weg findet sein Ziel in einer menschheitsgeschichtlichen Achsenzeit oder, vorsichtiger gesagt, in axialen, von prophetischen Gestalten getragenen Durchbrüchen zu einer kritischen Religionskultur. Dieser Durchbruch ist im vierten Abschnitt – „Das Wirken der Propheten und die Erfindung von Religionskritik und Theologie" – anhand der biblischen Religion dargestellt. Erwähnt werden konnte jedoch das weltweite Ausmaß des axialen Durchbruchs durch Hinweis auf ähnliche, voneinander unabhängige Entwicklungen im alten Griechenland, in Indien und China. Eben diese Ähnlichkeit bildet den Kern des axialen Theorems, das wir aus der Geschichtsphilosophie von Karl Jaspers übernommen haben.

Wie aber geht die Entwicklung nach den axialen Durchbrüchen weiter? Lässt sich das lineare Modell der Abfolge von Schamane, Altem, Gottkönig und Propheten in etwa linear fortsetzen? Und wenn ja, wie? Im Anschluss an Entwürfe von Robert Bellah und Frank Whaling können wir die Frage bejahen: Tatsächlich lassen sich Strukturen einer analog verlaufenden Entwicklung in den verschiedenen, aus dem axialen Aufbruch der Antike hervorgegangenen Religionen erkennen.[57] Dazu einige Hinweise:

Die Stunde des Staates. Auf die Entstehung einer religiösen Bewegung, die sich dem axialen Durchbruch verdankt, folgt eine Phase der inneren Konsolidierung und der äußeren, politischen Etablierung. Buddhismus, Christentum und Islam sind missionierende Religionen, die nach staatlicher Förderung und Anerkennung als Staatsreligion streben. Auch der Konfuzianismus sucht Nähe zum Staat. So lässt sich der Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion in der mediterranen Spätantike mit dem Aufstieg des Konfuzianismus in China unter den Kaisern der Han-Dynastie (ab 124 v. Chr.) vergleichen; in beiden Fällen ging der Anerkennung einer geistigen Bewegung deren blutige Verfolgung voraus. Prominente historische Herrscher, die sich die Förderung eines bestimmten Religion zu eigen gemacht haben, sind Ashoka und Konstantin. Der indische König Ashoka (Regierungsdaten ca. 270-230 v. Chr.) hat seit seiner Bekehrung etwa 263 v. Chr. den Buddhismus und die buddhistische Religion gefördert und über ganz Indien verbreitet. Kaiser Kons-

57 Robert N. Bellah, „Religious Evolution", American Sociological Review 29 (1964), 358-374; Frank Whaling, „Introduction", in: ders. (Hg.), Theory and Method in Religious Studies, Berlin 1995, 1-40, bes. 27-32: „Global history of religion as a bedrock of the study of religion".

tantin (Amtszeit 311-337 n. Chr.) hat seit seiner Bekehrung (312) das Christentum energisch unterstützt, so dass es zur Staatsreligion des Römischen Reiches aufsteigen konnte.

Die Stunde der Gelehrten. Innerhalb der religiösen Bewegungen bilden sich Wissenseliten – Weise, Gelehrte, Theologen. Sie schaffen nicht nur eine Literatur, sondern auch große geistige Synthesen, die das gesamte Wissen systematisch erfassen und geistig durchdringen. Im Hochmittelalter findet solche Tätigkeit ihren Höhepunkt. Viele Gelehrtennamen sind bekannt: aus der islamischen Welt al- Ghazali (1058-1111), aus dem Hinduismus Ramanuja (1077-1157), aus dem Judentum Maimonides (1135-1204), aus dem konfuzianischen China Chu Si (1130-1200), aus dem Christentum Thomas von Aquin (1225-1274) und Bonaventura (1217-1274). Ihre Werke haben innerhalb der jeweiligen Tradition den Status von Klassikern erhalten, die noch Jahrhunderte nach dem Tod ihrer Verfasser beachtet, geschätzt und gelesen wurden.

Die Stunde der Frömmigkeit. Eine weitere gemeinsame Entwicklung der Weltreligionen lässt sich als Devotionalisierung bezeichnen; gemeint ist die Verbreitung des bisher nur von einer Elite gepflegten emotional geprägten Frömmigkeitsideals unter den Laienmitgliedern der Religionsgemeinschaft. Propagiert wird das neue Ideal in volkssprachlicher (statt gelehrtensprachlicher) Literatur. Bereits im 13. Jahrhundert schuf Honen (1133-1212) in Japan eine volkstümliche Form des Amida-Buddhismus – des Buddhismus des Reinen Landes – für die Laien. Deutlich beobachten lässt sich eine Art devotionaler Revolution in Indien, wo die führenden Vertreter dieser Bewegung sich nicht mehr des Sanskrit bedienen. Guru Nanak (1469-1539), der Begründer der Sikhs, bedient sich des Pandschabi, Caitanya (1486-1533) schreibt in bengalischer Sprache, Tulsi Das (1532-1623) dichtet in einem Hindi-Dialekt. In Persien setzt sich im 16. Jahrhundert die schiitische Version des Islams durch; die schiitischen Muslime schreiben in persischer, nicht in arabischer Sprache, um die emotionale Verehrung ihres Märtyrers Husain, des Enkels von Mohammed, bekannt zu machen und zu pflegen. Nicht zuletzt ist die europäische Reformation zu nennen, die ihre neue Theologie und Frömmigkeit in den Landessprachen unter das Volk bringt. Martin Luther (1483-1546) mit seiner deutschen Bibelübersetzung, seinem „Kleinen Katechismus“ und seinen Kirchenliedern ist hier das prominenteste Beispiel. Vergessen wir nicht das osteuropäische Judentum, in dem im 18. Jahrhundert eine bis heute nachwirkende, als Chassidismus bezeichnete volkstümliche Frömmigkeitsbewegung entstand. Als ihr Gründer gilt Baal Schem Tov (ca. 1700-1760).

Die Stunde der Moderne. Die moderne, um 1800 entstandene Welt ist durch die Hegemonie der westlichen Industriekulturen und den Kolonialismus gekennzeichnet. Alle Religionen wurden von der modernen Kultur herausgefordert. Beobachter wie Auguste Comte (1798-1857) waren der Meinung, der in Europa zu bemerkende Religionsverlust – die Säkularisierung – sei so stark, dass es bald zu einem völligen Verschwinden aller Religionen kommen werde. Diese Voraussage hat sich nicht bewahrheitet. Tatsächlich reagieren die Religionen sehr unterschiedlich auf die Herausforderung der Moderne, oder genauer: auf die Herausforderung, die ein eigengesetzliches, von der Religion unabhängiges wirtschaftliches, wissenschaftliches und staatliches Leben mit sich bringt. Fast überall bilden sich konservative und fortschrittliche Bewegungen, die unterschiedliche Programme vertreten. Manche konservative Kräfte verlangen und praktizieren komplette Abschottung der Religionsgemeinschaft von der modernen Welt – so verschiedene kleine Gemeinschaften, zu denen bei den Christen die Mennoniten in Nordamerika und bei den Juden die Ultraorthodoxen in Israel gehören. Andere Konservative gehen zu fundamentalistischer Selbstbehauptung über – so der evangelikale Flügel des Protestantismus, Teile der katholischen Kirche (die „Traditionalisten") und die islamistische Bewegung. Mehr oder weniger radikale Reformziele setzen sich dagegen jüdische, christliche, buddhistische und islamische Modernisten, wofür der Hindu Ramakrishna (1835-1886), der Muslim Mohammad Abdu (1849-1905) und der Christ Paul Tillich (1886-1965) beispielhaft genannt seien. Das Ergebnis notiert Jürgen Osterhammel, ein für seinen Blick auf die globale Geschichte der Menschheit in der Neuzeit bekannter Historiker: „Die Phänomene des Religiösen, weltweit gesehen, ordnen sich für den Betrachter nicht zu einer großen Gesamtgeschichte, wie sie sich in den Makroprozessen der Urbanisierung, Industrialisierung oder Alphabetisierung bei allen Differenzierungen nach Ort und Zeit sich erkennen lässt."[58]

Im Folgenden beschränken wir uns darauf, die nachaxiale Geschichte des religiösen Menschen im Christentum zu verfolgen. Sie beginnt mit einem langen Zeitalter, das von der Gestalt des Bischofs beherrscht wird.

58 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, 1240.

5. Das Zeitalter des Bischofs und die Erfindung der Gemeinde

> Zwei sind es, erhabener Kaiser, von denen diese Welt hauptsächlich regiert wird: die heilige Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt.[59]
> – Gelasius, Bischof von Rom (494)

Im Zeitalter der Propheten waren der Staat und die Stadt die beherrschenden, mitunter von Propheten gestörten kulturellen Kräfte. In den spätantiken und mittelalterlichen Hochkulturen tritt zu Staat und Stadt eine weitere Kulturmacht hinzu: die Religionsgemeinschaft.

In Aufnahme der charismatischen Impulse der Achsenzeit bildeten sich Judentum, Christentum, Jainismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Islam und die philosophische Tradition. Als Gemeinschaften oder soziale Bewegungen stellen sie sich in den Dienst einer bestimmten Lebens- und Lehrordnung. Soweit noch nicht geschehen, wurde die Lehre schriftlich fixiert und von Theologen oder Philosophen zunehmend systematisiert. Zumindest Judentum, Christentum und Islam lassen sich als „Buchreligionen" charakterisieren. Institutionen werden gegründet, um die Lehre durch soziale Verankerung zu erhalten und missionarisch zu verbreiten. Das Besondere der neuen Religionen ist ihr Charakter als *Mitgliedsreligionen*. Es gibt – zumindest ursprünglich – keine natürliche oder Zwangsmitgliedschaft wie sie für die älteren, traditionellen Verhältnisse in den Zeitaltern des Schamanen, der Geronten, der Gottkönige und der Propheten charakteristisch war. Der Einzelne – oder allenfalls seine ganze Familie – muss sich zur neuen Religion bekehren und um Aufnahme in die Religionsgemeinschaft bewerben, wobei die Aufnahme eventuell erst nach Ablauf einer Probezeit erfolgt. Die religiöse Gemeinde ist weder mit der Einwohnerschaft einer Stadt noch mit der Gesellschaft insgesamt oder dem Staat identisch; das ist neu gegenüber den traditionellen ethnischen Religionen.

Die Erfindung der Laiengemeinde als einer Sozialform, in der eine neue Religion Gestalt gewinnt, verdanken wir dem Judentum, genauer: dem Judentum der Diaspora. Die griechischsprachige jüdische Laiengemeinde hat sich selbst als „Synagoge" – das heißt: Versammlung – be-

---

59 „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas." Bischof Gelasius von Rom, Brief 12 an Kaiser Anastasius; Carl Mirbt (Hg.), Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 5. Aufl., Tübingen 1934, 85.

zeichnet. Die Synagoge dient der jüdischen Traditionspflege in nichtjüdischer Umgebung. Wo immer es in der mediterranen Welt seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. Juden gab, schlossen sie sich zu örtlichen Laiengemeinschaften zusammen und organisierten regelmäßige Versammlungen. An diese Institution knüpfte das Christentum an, indem es ebenfalls in der Laiengemeinschaft ihre Sozialform fand. Wie die Synagoge allmählich in einem ebenfalls als „Synagoge" bezeichneten Versammlungshaus ihr sichtbares Zentrum fand, so schufen sich auch Christen seit dem 3. Jahrhundert eigene Versammlungshäuser.

Die christliche Gemeinde und religiöse Eliten

Die für das Christentum grundlegende Institution ist die der Synagoge nachgebildete „Kirche" oder „Gemeinde": die Laiengemeinschaft, deren Mitglieder durch Mission rekrutiert und durch das Taufritual aufgenommen werden. Nur wer sich vom Heidentum oder traditionellen Judentum zum Christentum „bekehrt", kann Mitglied werden. Die Gemeinden, die sich in den ersten Jahrhunderten vornehmlich in Städten bildeten, waren vereinsmäßig organisiert. Um 150 n. Chr. dürfte es etwa 50 Gemeinden gegeben haben, deren Mitgliederzahl auf jeweils zwischen 200 und 800 Mitgliedern geschätzt wird;[60] sowohl die Mitgliederzahl als auch die Zahl der Gemeinden stieg in den folgenden Jahrhunderten rapide an.

Für die Gemeinde hat sich rasch der Name *ekklêsía* eingebürgert; das schlichte griechische Wort bedeutet einfach „öffentliche Versammlung", ursprünglich der Bürger einer griechischen Stadt, später auch ganz allgemein jede größere Versammlung, die einem bestimmten Zweck dient. Wie wir aus den Briefen des Paulus (um 50 n. Chr.) wissen, war die volle Bezeichnung, die sich die christliche Gemeinde gab, „Versammlung Gottes", ein Ausdruck, den heutige Bibelübersetzungen mit „Gemeinde Gottes" oder „Kirche Gottes" wiedergeben. Tatsächlich versammeln sich die Mitglieder der Gemeinde regelmäßig. Anders als das griechische Wort nahelegt, handelt es sich jedoch nicht um eine öffentliche Versammlung, sondern um die Mitgliederversammlung eines Vereins. Folgende fünf Merkmale kennzeichnen die Gemeinde bereits der Anfangszeit: (1) Die Taufe – das ist der Aufnahmeritus; das Neumitglied wird seiner Kleider entledigt und in Wasser

---

60 Zu solchen Schätzungen vgl. Eduard Verhoef, Philippi: How Christianity Began in Europe, London 2013, 23-24; Dietrich-Alex Koch, Geschichte des Urchristentums, Göttingen 2013, 419-420.

untergetaucht. (2) Eucharistie: Wer getauft ist, nimmt an der regelmäßigen – im Idealfall sonntäglichen – Versammlungen teil; in deren Mittelpunkt steht das gemeinsame Brotessen, das in Erinnerung an die gemeinsame Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern begangen wird. (3) Schriftlesung: Auf der Versammlung wird nach dem Vorbild der jüdischen Synagoge aus den heiligen Büchern Israels vorgelesen und von einem Mitglied, das sich darauf versteht, im christlichen Sinne erklärt. Bald stehen zu diesem Zweck auch eigene christliche Schriften zur Verfügung – die Evangelien als Texte, die von Leben, Lehre, Wirken und Schicksal Jesu handeln. (4) Diakonie: Aus Mitteln, die von Gemeindemitgliedern gespendet werden, erfolgt die regelmäßige Unterstützung bedürftiger Gemeindemitglieder; für die Unterstützung in Frage kommen vor allem arbeitsunfähige Alte und kranke Menschen. (5) Disziplin: Von den Mitgliedern der Gemeinde wird ein Verhalten erwartet, das hohen ethischen Ansprüchen genügt. Ein Mitglied, das solchen Ansprüchen nicht genügt, wird mit Bußleistungen bestraft, kann jedoch auch ganz aus der Gemeinde ausgestoßen werden.

Neben und in den Gemeinden entstanden drei Eliten, welche die soziale Gestalt des Christentums bis heute prägen: eine im städtischen Bischofsamt gipfelnde *Führungselite,* der es um die Organisation der Laiengemeinde und die Feier der Liturgie geht; eine auf religiöse Erfahrung spezialisierte *asketische Elite*, die das christliche Lebensideal abseits der Städte in vollkommener Weise zu leben sucht; eine *Wissenselite* der Gelehrten, die den gesamten religiösen Lehrbestand sammelt, sichtet, interpretiert und von Fehlformen der Lehre („Häresien") abgrenzt. Alle drei Eliten sind vom Bestreben beseelt, dem Christentum eine feste, geordnete Gestalt zu geben. Bischof, Mönch und Theologe sind die neuen Gestalten des *homo religiosus*, der sich in den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Bewegung herausbildet und immer festere Gestalt annimmt. Die für die Konsolidierung des Christentums entscheidende Gestalt ist die des Bischofs. Deshalb ist es berechtigt, das klassische Zeitalter des Christentums von der Antike bis (ungefähr) ins 19. Jahrhundert als *Zeitalter des Bischofs* zu bezeichnen.

Der Bischof als Vorsteher der Gemeinde

Die Entstehung der Kirche als der konsolidierten, organisierten und internationalisierten Gestalt des Christentums beruht auf dem Entschluss einer kleinen Zahl von Menschen, sich das Christentum nicht nur geistig zum Lebensinhalt, sondern konkret zum Beruf zu machen.

Berufsmäßige Christen verstanden sich von Anfang an als Vorsteher von Laiengemeinschaften, die sie belehren und führen. Der im Christentum zum Gott gewordene Prophet konnte keinen unmittelbaren Nachfolger erhalten; seine Rolle wurde durch eine andere soziale Rolle abgelöst, die der Konsolidierung der Glaubensgemeinschaft dient – die des Bischofs.

Die frühe Geschichte des gemeindlichen Führungsamts ist unbekannt. Nach einer geläufigen historischen Rekonstruktion wurden die Gemeinden zunächst – etwa hundert Jahre lang –kollegial durch Älteste (*presbyteroi*) geführt; dann, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, begann sich die Bischofsverfassung durchzusetzen: Ein einzelner Mann, *epískopos* genannt, steht fortan an der Spitze der Christengemeinde einer Stadt. Die Bezeichnung *epískopos* – wörtlich: Aufseher, Inspektor – ist in unsere Sprache als das Lehnwort „Bischof" eingegangen. Die bischöfliche Verfassung der Gemeinde begegnet zuerst in Propagandaschriften, die, um 140 oder 150 entstanden, noch in das Neue Testament Eingang gefunden haben. Es handelt sich um die pseudo-paulinischen Briefe an Titus und Timotheus. Der Titusbrief und der erste Timotheusbrief differenzieren zwischen den einfachen, nur lokal agierenden Presbytern und dem international vernetzten, der Fiktion nach mit dem Apostel Paulus in Kontakt stehenden Bischof. Timotheus ist *epískopos* = Bischof von Ephesus, Titus Bischof von Kreta. Der Bischof erteilt der Gemeinde Unterricht in der christlichen Lehre, steht der Feier der christlichen Sakramente (Taufe und Abendmahl) vor und übt die disziplinarische Gewalt aus, indem er über Zulassung zur Gemeinde, Rüge und Bestrafung sündiger Gemeindeglieder und gegebenenfalls auch Ausschluss entscheidet. Lehre und Leitung der Ortsgemeinde gelten als seine Aufgaben. Die Leitung geschieht nicht zuletzt dadurch, dass er Mitarbeiter ernennt, die den Titel *presbyteros* (Ältester) tragen. Gleichzeitig hält der Bischof Kontakt zu den Vorstehern anderer Gemeinden; diese mögen – nur durch Boten und schriftliche Botschaft erreichbar – in weiter Ferne leben, in Jerusalem, Antiochien, Rom oder Karthago.

In der Mitte des 3. Jahrhunderts finden wir in Rom die Doppelheit von Bischof und Presbytern wieder. In einem Schreiben an seinen bischöflichen Kollegen in der Stadt Antiochien in Syrien beschreibt Bischof Cornelius von Rom (im Amt 250-253) die von ihm geleitete Gesamtgemeinde, in der es siebenundvierzig Presbyter gibt.[61] Diese

61 Eusebius, Kirchengeschichte VI, 43,11; ders., Kirchengeschichte. Übers. von Philipp Haeuser und Hans Armin Gärtner, Darmstadt 1997, 314.

agierten, wie wir annehmen dürfen, in den siebenundvierzig Gemeinden Roms, während Cornelius die Presbyter als seine Untergebenen und Mitarbeiter betrachtete; außerdem war er zuständig für die Vernetzung mit anderen Bischöfen. Der von ihm benachrichtigte Bischof Fabius von Antiochia dürfte keine Schwierigkeit gehabt haben, die Beschreibung des Cornelius zu verstehen. Die in Antiochia geltende Kirchenordnung entsprach der römischen: „Die Leitung der Einzelgemeinde soll ganz und gar in der Hand dieses einen Bischofs liegen, der alle ihre Lebensbetätigungen in Gang setzt und beaufsichtigt, ohne den keine kirchliche Handlung Gültigkeit hat und der kraft seines Amtes, und sei er auch noch jung an Jahren und unvollkommen in seinem Wesen, jeder Beanstandung entzogen ist. … In gemessenstem Abstand folgen ihm Presbyter und Diakone, seines Winks gewärtig, ihm jegliche Ehrfurcht schuldig."[62]

Das Bischofsamt war schon früh – bereits im 3. Jahrhundert – von der Tendenz geprägt, als reines Verwaltungsamt aufgefasst zu werden.[63] Schon der funktionale, auf rationale Herrschaft weisende Titel „Bischof" (*epískopos* = Aufseher, Inspektor) lässt diese Tendenz erkennen.[64] Das geistliche Leben wurde zunehmend Mönchen und Theologen überlassen – den religiösen Virtuosen, die nach Vollkommenheit streben, und Intellektuellen, die den Lehrbestand geistig zu durchdringen suchen und Bücher schreiben. Gerade die Tendenz zum reinen Verwaltungsamt macht die historische Stärke des Bischofsamtes aus. Durch die Betonung von Disziplin und Ordnung ist es den Bischöfen gelun-

62 Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 2. Aufl. 1964, 66.

63 Hans von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 2. Aufl. 1963, 331. Mit solcher Säkularisierung einher geht die Übernahme staatlicher Funktionen durch die Bischöfe. In der Spätantike wird das niedere Gerichtswesen oft von Bischöfen ausgeübt, im europäischen Mittelalter gibt es bis in die Neuzeit bestehende von Fürstbischöfen geleitete Kleinstaaten. Im Mittelalter besaß jeder Bischof die volle „Stadtherrschaft" in seiner Bischofsstadt. Dieser politische Aspekt der Geschichte des Bischofsamtes soll hier nicht weiter verfolgt werden.

64 Max Weber unterscheidet drei reine Formen der Herrschaft: traditionale, rationale und charismatische; die erstere kommt dem Presbyter als dem „Ältesten" zu, die rationale dem Bischof als dem „Aufseher" und die charismatische dem Propheten. In dem Augenblick, als für das christliche Vorsteheramt der Titel „Bischof", und nicht mehr der Titel „Ältester" gewählt wurde, war – zumindest sprachlich – der Weg zum reinen Verwaltungsamt gewiesen.

gen, der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch eine feste organisatorische Gestalt zu geben.

Wie wird man Bischof? Der Weg zum Bischofsamt hat eine bewegte Geschichte. Ursprünglich wurde der Bischof von der Gemeinde, der er vorstehen soll, gewählt; so bestimmt es bereits die älteste überlieferte Kirchenordnung, die *Traditio apostolica* (um 200 n. Chr.). Als Beispiel sei Ambrosius von Mailand genannt: Der in Mailand amtierende, beim Volk beliebte römische Provinzstatthalter Ambrosius wurde zum Bischof der Stadt gewählt, obwohl er weder getauft noch theologisch besonders beschlagen war; doch er nahm die Herausforderung an – und wurde einer der bedeutendsten Theologen und Kirchenmänner des 4. Jahrhunderts. Seine besondere Verbundenheit mit dem Volk, das ihn gewählt hat, blieb während der mehr als zwei Jahrzehnte währenden Amtszeit als Bischof erhalten. Bereits in der Spätantike machte sich die Tendenz bemerkbar, die Mitbestimmung der Gläubigen zurückzudrängen. Die Gläubigen sollten der Wahl eines Kandidaten zwar zustimmen, doch das eigentliche Wahlgremium sollte der Klerus sein, d.h. die bereits im Amt stehenden Priester einer Stadt oder die Bischöfe einer Region. Im 12. Jahrhundert kam es zum förmlichen Ausschluss der Laien aus der Bischofswahl; das Domkapitel – die Priester der Bischofskirche – sollten fortan frei darüber bestimmen, wer einer Diözese vorstehen soll. Doch diese Freiheit unterlag und unterliegt faktisch vielen Beschränkungen, denn auf die Bischofswahl suchten immer wieder Außenstehende Einfluss zu gewinnen: weltlicherseits die Fürsten und Könige, kirchlicherseits der Papst. Doch war ein Bischof einmal gewählt, so erfolgte die Bischofsweihe. Wenn alle zu diesem öffentlichen liturgischen Akt versammelten Bischöfe dem Kandidaten die Hände auf das Haupt gelegt haben, kann der neue Bischof seine Amtsabzeichen entgegennehmen. Seit dem Mittelalter – und bis heute in der katholischen Kirche – sind dies Bischofsring und Hirtenstab. Die Kirchen der Reformation sind zu demokratischeren Formen der Bischofswahl zurückgekehrt; dort wird der Bischof von einer Synode gewählt, der Laien angehören. An die Stelle der Bischofsweihe tritt die einfachere, mitunter jedoch feierlich ausgestaltete öffentliche Amtseinführung.

Als katholischer Musterbischof gilt Carlo Borromeo (1538-1586), seit 1565 Erzbischof von Mailand.[65] Während manche Bischöfe des 16. Jahrhunderts weder in ihrer Bischofsstadt residierten, noch sich um

65 Hubert Jedin, „Das Bischofsideal der katholischen Reformation“, in: Ernst W. Zeeden (Hg.), Gegenreformation, Darmstadt 1973, 359-424.

die ihnen untergebenen Priester kümmerten, änderte Borromeo dies alles: Der aus adligem Haus stammende Erzbischof nahm seine Residenz in Mailand und sorgte für die Neuordnung von Klerus, Seelsorge und gottesdienstlichem Leben. Wie eine katholische Mustergemeinde aussieht, konnte man spätestens seit 1576 im Dom von Mailand beobachten. Am Sonntag nahmen die Frauen auf der linken, die Männer auf der rechten Seite im Kirchenschiff Platz; beide können einander nicht sehen – die Frauen sind verschleiert und von den Männern durch eine Stellwand getrennt. Der Kirchenraum selbst ist von Beichtstühlen eingesäumt – solchen für Männer und solchen für Frauen. An diesem damals neuen, von Borromeo zum Standardinventar von Kirchen erhobenen Möbelstück behinderte das vergitterte Fenster nicht nur die Sicht zwischen Beichtvater und Beichtkind, sondern schloss auch jeden körperlichen Kontakt zwischen beiden aus.[66] Kontrolliert und sonntäglich bepredigt wird die Gemeinde von einem Klerus, der in einem vom Erzbischof neu gegründeten Priesterseminar ausgebildet wird. Der Pfarrer kontrolliert seine Gemeinde mit modernsten Mitteln, nämlich mittels eines Seelsorgeregisters, das die Namen aller Gläubigen nach Familien erfasst und jeweils vermerkt, ob es sich um gute oder unbotmäßige Christen handelt. Doch auch der Klerus wird streng kontrolliert. Borromeo selber visitierte die Pfarreien. Um die Kontrolle der Pfarrer sicherzustellen, setzte der Erzbischof Landdekane ein, deren Aufgabe es war, die in den dörflichen und städtischen Gemeinden tätigen Priester anzuleiten und zu überwachen.

Borromeos System der Überwachung führte zu einem – wenn auch vergeblichen – Mordanschlag auf ihn. Als in Mailand die Pest ausbrach, blieb er in der Stadt. Mehrmals kam es zum Konflikt mit dem Papst, der ein gewisses Recht der Oberaufsicht auch über innere Angelegenheiten der Kirche von Mailand behalten wollte; Borromeo gab nicht nach. Sein asketischer Lebensstil stand im Gegensatz zur barocken Prachtentfaltung, die ihn umgab. Sein pessimistisches, vom Begriff der Erbsünde geprägtes Menschenbild liegt seinem Beharren auf Kontrolle und Volkserziehung ebenso zugrunde wie seinem Wettern gegen Luxus und adeligen Lebensstil.

Ein zeitgenössisches Porträtbild von Carlo Borromeo, gemalt von dem Milanesen Giovanni Ambrogio Figino, befindet sich in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand (Abb. 11). Es zeigt einen asketisch wir-

---

66 Wietse de Boer, The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan, Leiden 2001, bes. 84-125: „Constraints of the body: the confessional and church design".



Abb. 11. *Carlo Borromeo.* Der italienische Erzbischof von Mailand (im Amt 1560-1584) gilt als Musterbischof des frühneuzeitlichen Katholizismus. Trotz des aufwändigen Ornats erkennt man den strengen Asketen, der seine Kraft nicht nur für die Beherrschung seines eigenen Körpers einsetzt, sondern auch für die Kontrolle der Gläubigen in seinem Bistum. – Giovanni Ambrogio Figino, um 1600; Biblioteca Ambrosiana, Mailand.

kenden Kopf in scharf gezeichnetem Profil. Der streng blickende Erzbischof trägt ein rotes Kardinalsbirett. Er wirkt bedeutend älter als er in Wirklichkeit war, starb er doch schon mit 46 Jahren.

Bis heute bilden Bischöfe auch dann, wenn sie in manchen Kirchen der Reformation andere Titel tragen, zum Beispiel Präses oder Landessuperintendent, das organisatorische Skelett des Christentums. Zur Synode von Nikaia (325) konnte Kaiser Konstantin mehr als 250 Bischöfe[67] aus allen Teilen des Römischen Reiches zusammenrufen. In der Folgezeit stieg die Zahl der Bischöfe. Die typische mittelalterliche Stadt war Sitz eines Bischofs. Zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) haben sich etwa 2.000 Bischöfe in Rom versammelt. Seitdem ist die Zahl der katholischen Bischöfe noch einmal sprunghaft angestiegen; heute beträgt sie um 5.000. Die hohe Zahl der katholischen Bischöfe erklärt sich aus der Institution des Weihbischofs: Fast jedem Bischof sind mehrere zu Bischöfen geweihte Priester zugeordnet, die ihn unterstützen, ohne über die volle Amtsgewalt zu verfügen; dazu kommt die Regelung, ein Bischof solle nicht bis zu seinem Tod, sondern bis zu seinem 75. Lebensjahr im Amt bleiben. So wirken neben den 27 deutschen Bischöfen noch knapp 40 Weihbischöfe, und 37 Bischöfe und Weihbischöfe befinden sich im Ruhestand (2014).

---

67 Eusebius, Leben Konstantins 3,8; ders., De vita Constantini – Über das Leben Konstantins, übers. von Horst Schneider, Turnhout 2007, 321.

Die Sakralisierung des Bischofsamtes

Das Amt des Bischofs beruht auf der praktischen Notwendigkeit, die christliche Gemeinde zu organisieren, ihren Besitz zu verwalten, die Sakramente zu spenden und über die Zulassung und Unterweisung neuer Mitglieder zu wachen. Doch über dieser schlichten praktischen Tätigkeit wurde bereits in der Spätantike ein gewaltiger Überbau errichtet – eine Überhöhung in Gestalt einer sakralen Theorie des Bischofsamtes.

Fast von Anfang an ist das Amt des Bischofs von der Tendenz zur Sakralisierung und Hierarchisierung geprägt. Beide Tendenzen führen bereits im 3. Jahrhundert zur Unterscheidung von Klerikern und Laien – die Kleriker sind die von der Gemeinde finanziell unterstützten Berufschristen, die Laien die gewöhnlichen Gläubigen. Verstärkt wird die Sonderstellung des Klerus durch die alsbald zur Regel erhobene Praxis der Ehelosigkeit. Zu Beginn des 2. Jahrhunderts wurde noch gefordert, der Bischof solle verheiratet sein und seiner Familie als guter Hausvater vorstehen; gerade dadurch qualifiziere er sich für das Leitungsamt (1 Tim 3,2-7). Bald gewann ein asketisches Ideal an Einfluss und es hieß, Familienpflichten würden die geistliche Tätigkeit stören. Im 4. Jahrhundert war Hilarius als verheirateter Bischof von Poitiers (350-368 im Amt) die Ausnahme; es gab fast keine verheirateten Bischöfe mehr. Der typische Bischof kam nun aus dem monastischen Milieu.

Nach der einflussreichen Darstellung des Pseudo-Dionysius (um 500), der wir die Wortbildung „Hierarchie" verdanken, führt die hierarchische Stufenleiter vom christlichen Büßer, dem Laien und Mönch über den Bischof empor bis zu Gott (Schaubild 1).

Der hierarchische Aufbau des Kosmos ist jedoch nicht von unten, sondern „von oben" her gedacht: Die Hierarchie der Kirche ist an die Engelshierarchien angegliedert, so dass sich das hierarchische Prinzip nach unten fortsetzt. An der Spitze der irdischen Hierarchie, den Engeln und Gott am nächsten, steht der Bischof; die unterste Position nimmt jener Gläubige ein, dem eine kirchliche Buße auferlegt ist, die ihn zeitweise zu einem marginalen Mitglied der Glaubensgemeinschaft macht. Der bischöfliche Herrschaftsanspruch ist auch in der katholischen Sakramentenlehre verankert: Nur der Bischof empfängt das seine Stellung begründende große Sakrament der Bischofsweihe, während der gewöhnliche Priester mit dem kleinen, unvollständigen Sakrament der Priesterweihe zufrieden sein muss.

Gott	der dreieine Gott
Engel I Engel II Engel III	Hierarchie der Engel
Bischof Priester Diakon	Hierarchie der Priester
Mönch Laie Büßer	Hierarchie der Laien

Schaubild. 1. Die hierarchische Weltordnung. Das Wort „Hierarchie“ wie die damit bezeichneten Stufenleitern – Hierarchie der Laien, der Priester und der Engel – stammen von Pseudo-Dionysius Areopagita, einem anonymen christlichen Autor aus der Zeit um 500. Seine Vorliebe für die Zahl Drei ist ersichtlich. In der irdischen, Laien und Priestertum umfassenden Hierarchie steht der Bischof an der Spitze. In dem Schema fehlt der Papst: Zur Zeit des Pseudo-Dionysius konnte der Bischof von Rom noch keinen Führungsanspruch unter den Bischöfen erheben.

Der Blick auf das hierarchische Schema offenbart nicht zuletzt die Nähe des Bischofs zu Gott. Während nüchterne Theologen wie der Kirchenvater Hieronymus die Bischöfe als Nachfolger der Apostel verstehen,[68] wird der Bischof der Tendenz nach zum irdischen Stellvertreter Gottes. Erkennbar ist diese Positionierung bereits gegen Ende des 2. Jahrhunderts in fingierten Briefen, die von einem Bischof Ignatius von Antiochia geschrieben sein wollen. Dort erscheint der Bischof als „Abbild des Vaters“, nämlich Gottes.[69] Wie der Gedanke an den Bischof, so ruft auch der Gedanke an Gott ein Gefühl der Furcht, der Niedrigkeit vor einer mit Strafgewalt ausgestatteten Majestät hervor. Wie das Bischofsamt selbst, wird auch der Gottesbegriff verrechtlicht. Dementsprechend wird Gott als Gesetzgeber und Richter gesehen. Gegenstand des göttlichen Gesetzes ist nicht nur die kirchliche Rechts- und Ämterordnung, sondern alles, was mit Recht und Sitte zu tun hat – das gesamte menschliche Leben. Die Lebensordnung der Menschen

68 Hieronymus, Brief 146,1; ders., Ausgewählte Briefe. Übers. von Ludwig Schade (Bibliothek der Kirchenväter), München 1936-1937, Bd. 2, 387.
69 Pseudo-Ignatius, Brief an die Traller 3,1; Andreas Lindemann und Henning Paulsen (Hg.), Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 201.

wird in Kirchenrecht und Moraltheologie als gültiges Normensystem kodifiziert und durch Predigt, Katechismus und Religionsunterricht auch den Laien bekannt gemacht. Vom Menschen wird Gehorsam gegenüber der kirchlichen Verhaltenslehre verlangt; nur durch Gehorsam kann sich der Gläubige – auch der Bischof selbst – ewigen Lohn verdienen oder, durch Ungehorsam, Strafe zuziehen. Als Höchststrafe wird die ewige Höllenstrafe angesetzt. So entsteht das Idealbild einer konformen, an den göttlichen Geboten der Bibel und den Richtlinien der Kirche orientierten Gesellschaft. In ihrem Zentrum steht der Bischof als lehrende und überwachende, aber das Ideal auch charismatisch vertretende und legitimierende Gestalt.

Das verrechtlichte Gottesbild begegnet in der traditionellen katholischen Theologie in zwei Spielarten: in einer strengen, rigoristischen Variante und in einer weichen, realistischeren Variante. Beide bestehen zumeist nebeneinander, stehen jedoch gelegentlich in deutlicher Spannung zueinander. Berühmt ist der im 17. Jahrhundert in Frankreich ausgetragene Konflikt zwischen den rigoristischen Jansenisten und den der Laxheit beschuldigten Jesuiten. Während Rigoristen an einen klare moralische Forderungen stellenden Gott glauben, können sich die Kasuisten, die Ausnahmen zulassen, auf Thomas von Aquin berufen. Thomas gesteht jedem die Freiheit zu, sich auf das Gewissen zu berufen, in welchem sich die Stimme Gottes vernehmen lässt. Zwar mag sich der Einzelne in der Annahme täuschen, tatsächlich Gottes Stimme zu vernehmen, doch ist er auf jeden Fall verpflichtet, seinem Gewissen zu folgen – auch dann, wenn sich die Stimme des Gewissens gegen eine Forderung der Kirche wendet.[70]

Das Porträt des Bischofs sieht demnach wie folgt aus:

- Der Bischof ist die führende religiöse Gestalt im klassischen Christentum, wie es sich in den ersten Jahrhunderten n. Chr. gebildet hat.
- Er ist, wie sein Titel besagt, „Aufseher“ oder Inspektor, d.h. Leiter der Ortsgemeinde.
- Seine Aufgabe besteht in der Laienbelehrung, in der Feier des Gottesdienstes und in der Aufsicht über kirchliche Mitarbeiter und die Gläubigen insgesamt. Er kann Einzelnen Bußstrafen auferlegen oder sie aus der Gemeinde ausschließen.
- Ein Prozess der Sakralisierung und Hierarchisierung hat einen theologischen Überbau geschaffen, der das Amt des Bischofs in

70 Thomas von Aquin, Summa theologiae II I, Frage 19, Artikel 5.

die Nähe Gottes rückt und ihm geradezu göttliche Autorität zuerkennt.
- Das mit dem Bischofsamt verbundene Gottesbild ist das des strengen Richters.

Der Theologe

Der Zuständigkeit des Bischofs für die organisatorische Ordnung der Gemeinde und ihres gottesdienstlichen Lebens steht die Wissenskompetenz von Experten gegenüber, die zunächst als Lehrer bezeichnet werden. Erst die frühe Neuzeit verwendet das Wort „Theologie“ für die kirchliche Wissenschaft und bezeichnet den Experten dieser Wissenschaft als „Theologen“.[71] Dem Theologen geht es nicht um Herrschaft, sondern um Wissen und Wissenschaft. Diese schlägt sich regelmäßig in Büchern nieder. Theologen sind Schriftsteller.

Der erste bekannte christliche Intellektuelle, der zwar keine Bücher, wohl aber religiöse Abhandlungen in Briefgestalt vorlegte, ist Paulus; als die erste christliche Schrift gilt der erste Thessalonicherbrief (ca. 51 n. Chr.). Gegen Ende des 2. Jahrhunderts gab es bereits eine umfangreiche christliche Literatur: eine Sammlung von Paulusbriefen; die Evangelien; römischen Kaisern gewidmete Apologien,[72] die das Christentum vom Vorwurf befreien sollten, eine unerwünschte kriminelle Vereinigung zu sein; die Zusammenfügung frühchristlicher Literatur unter dem Begriff des Neuen Testaments. In Alexandria und Rom entfalteten frei agierende Intellektuelle die christliche Lehre nach der Art hellenistisch-römischen Bildungsguts und sammelten Schüler um sich.[73] Um 200 begann die Produktion von Bibelkommentaren, und seitdem ist die theologische Buchproduktion nicht mehr abgerissen.

In der Frühzeit der Kirche waren Bischöfe oft auch als Gelehrte tätig, so z.B. Ambrosius, Bischof von Mailand; Augustinus, Bischof von Hip-

---

71 Beide Ausdrücke haben eine Vorgeschichte, die in die vorchristliche griechische Kultur zurückreicht. Der griechische *theológos* ist Erzähler von Göttermythen. Im Christentum ist der Theologe zunächst einfach „Lehrer“ – griechisch *didáskalos*, lateinisch *magister*, und seine Wissenschaft wird im lateinischen Mittelalter sacra doctrina genannt. Zur Zeit Martin Luthers ist die Terminologie fest etabliert.

72 Vgl. hierzu Wolfram Kinzig, „Der ‚Sitz im Leben‘ der Apologie in der Alten Kirche“, Zeitschrift für Kirchengeschichte 100 (1989), 291-317.

73 Christoph Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007.

po; Johannes Chrysostomus, Bischof von Konstantinopel. Solchen Männern stehen bereits in der frühen Kirche Gelehrte gegenüber, die bewusst kein kirchliches Amt anstrebten, um sich in Muße der Wissenschaft zu widmen: Tertullian, Origenes und Hieronymus. Bereits in der Spätantike fassen die Bischöfe ihr Amt mehr und mehr als Verwaltungsamt auf, so dass die Theologie zur Sache der Gelehrten wird. Doch manche Bischöfe – auch der Bischof von Rom: der Papst – beanspruchen, für die wahre Lehre zuständig zu sein, so dass es zu Spannungen zwischen bischöflicher und theologischer Zuständigkeit kommt.

Die umstrittene Abgrenzung des „kirchlichem Lehramts" (von Bischöfen und Papst) von der „theologischen Wissenschaft" (der Theologieprofessoren) sorgt bis heute in der katholischen Kirche für ein spannungs- und konfliktreiches Verhältnis. Aus bischöflicher Sicht sollen Theologen als stille, untergeordnete, dem kirchlichen Lehramt zuarbeitende Dienstleister agieren. Dagegen steht das Selbstverständnis der Theologen als selbständige Intellektuelle. Sie wollen in der kirchlichen Öffentlichkeit mit eigener Stimme auftreten. Wiederholt sind Theologen für ein autonomes, von bischöflicher Aufsicht unabhängiges theologisches Lehramt eingetreten. Erfolg hatten sie allerdings nur kurze Zeit im Mittelalter. Im 13. Jahrhundert unterschied Thomas von Aquin zwischen dem „pastoralen Lehramt" der Bischöfe (*magisterium cathedrae pastoralis*) und dem „wissenschaftlichen Lehramt" der Theologieprofessoren (*magisterium cathedrae magistralis*). Diese Unterscheidung führte zu einem faktischen Primat der Theologen über Bischöfe und Papst. Als Papst Johannes XXII. im Jahr 1331 sich in einer Weise über den Zustand heiliger Seelen nach dem Tod äußerte, die der Auffassung der Theologen widersprach, kam es zu heftiger Auseinandersetzung. Am Tag vor seinem Tod widerrief der Papst in Anwesenheit des Kardinalskollegiums seinen Irrtum – ein in der Kirchengeschichte singulärer Vorgang.[74] Den Anspruch von Theologen, gegenüber den Bischöfen (und dem Papst) als unabhängige Kraft aufzutreten, haben im 20. Jahrhundert besonders Karl Barth und Hans Küng geäußert. Nach Barth ist der von Theologen ausgeübte „Dienst zur Kontrolle und Kritik ihrer Praxis durch die Wahrheit des Wortes Gottes" für die Kirche lebensnotwendig.[75]

74 Vgl. die Dokumente in Heinrich Denzinger und Peter Hünermann (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg 40. Aufl. 2005, 404-407 (Nr. 990-1002).

75 So lässt sich Karl Barths Verständnis kirchlicher Dogmatik umschreiben; vgl. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, 225.

In der Neuzeit, wo Bischöfe und Theologen ein zunehmend professionalisiertes Profil aufweisen, entwickeln beide ein gegensätzliches Ethos: Prophetischem Erbe verpflichtet, wird der Theologe zum bücherschreibenden Intellektuellen, der sich auch zu gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Fragen in der Öffentlichkeit zu Wort meldet, zumeist mit „fortschrittlicher", oft kirchenkritischer Botschaft.[76] Dagegen wird der Amtsträger, ob als Bischof, Kirchenpräsident oder Prälat bezeichnet, zum Funktionär, Bürokraten, Verwaltungsfachmann und *organization man* – konform, loyal, antiindividualistisch, Neuerungen gegenüber ablehnend, auf die Erhaltung institutioneller Autorität bedacht.

Der „Vollkommene"

Neben dem Bischof und dem Theologen steht als dritte für das klassische Christentum kennzeichnende Gestalt der Mönch. Er repräsentiert die asketische Elite. Diese sucht das Leben nicht nur nach Tugend und Frömmigkeit einzurichten, sondern beide *vollkommen* zu verwirklichen. Frömmigkeit, verstanden als Nähe zu Gott, bildet den Lebensinhalt und wird nach durchdachten Regeln praktiziert, einzeln oder in Lebensgemeinschaft mit Gleichgesinnten. Im christlichen Mittelalter wurde der Mönch *religiosus* genannt; er ist mit der Religion sozusagen identisch. Sein Stand galt als Stand der Vollkommenheit (*status perfectionis*). Entstanden ist das christliche Vollkommenheitsideal in Anlehnung an die in der griechischen Kultur entwickelte philosophische Lebenspraxis. Die Griechen haben seit Sokrates und Diogenes den *homo philosophicus* erfunden, den Menschen, der, unverheiratet und zumeist keinen Erwerbsberuf ausübend, ein nonkonformistisches Leben führt, den *bíos philosophikós*. Während diese von Griechenland ausgehende Entwicklung um 400 v. Chr. begann, setzte sie bei den Christen im 1. Jahrhundert n. Chr. ein. Dabei wurde der *homo philosophicus* durch den *homo religiosus* ersetzt.

Die von religiösen Virtuosen praktizierte Lebensordnung besteht aus drei miteinander verwobenen Teilen: Armut, Askese und spirituelle Beschäftigung. Armut ist an erster Stelle zu nennen, da sie bereits von Jesus empfohlen wird: „Willst du vollkommen sein, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen. So wirst du einen bleibenden Schatz

76 Dokumentiert bei Bernhard Lang, „Der Prophet. Die Geschichte eines Intellektuellentyps von der Bibel bis heute", in: Klaus von Stosch u. a. (Hg.), Prophetie in Islam und Christentum, Paderborn 2013, 35-67.

im Himmel haben. Dann komm und folge mir nach" (Mt 19,21). Der Verzicht auf Besitz ist bei den religiösen Virtuosen wie bei den Kynikern der erste Schritt zur Vollkommenheit. Nicht nur auf Besitz ist zu verzichten, sondern auch auf alles, was das Leben nach seinem üblichen Verständnis als angenehm erscheinen lässt, insbesondere die Ehe. Die Bedürfnisse des menschlichen Leibes dürfen nach der Auffassung der „Vollkommenen" nicht oder nur begrenzt befriedigt werden, sonst steht der Leib der spirituellen Beschäftigung im Weg. Der Disziplinierung des Leibes dienen z.B. regelmäßiges Fasten und Schlafentzug. Noch die *Introduction à la vie dévote* (1609) von Franz von Sales, die Teile der mönchischen Askese auch Laien empfiehlt, enthält den bemerkenswerten, heute jedoch obsoleten Rat, die körperliche Kasteiung durch Geißel und schmerzzufügenden Bußgürtel als Mittel zur Selbstdemütigung – wenn auch „sparsam" (*modérément*) – einzusetzen.[77]

Die größte Vielfalt weist die spirituelle Beschäftigung des religiösen Virtuosen auf. Sie verlangt strenge Selbstbeobachtung und moralische Selbstkorrektur, wie sie bereits von den Philosophen gepflegt wurde. Dafür muss ein Vorrat an Gedanken bereitgestellt werden; durch ständige Meditation angeeignet, werden die Gedanken dem Philosophen so vertraut, dass sie ihm im Augenblick des Schwankens, der Unsicherheit und Anfechtung sofort „griffbereit" zur Verfügung stehen. Eine solche Anfechtung, der es zu begegnen gilt, ist beispielsweise die Todesfurcht. Einschlägige Bücher, welche die entsprechende Methode und die mit ihrer Hilfe „griffbereit" zu machenden Themen enthalten, sind das *Handbüchlein der Moral* (um 130 n. Chr.) von Epiktet und die *Selbstbetrachtungen* (ca. 170/178 n. Chr.) von Marc Aurel. Beide Werke wurden auch von Christen geschätzt. Ein entsprechendes christliches Werk sind die *Conlationes* (425/29) von Johannes Cassian. Natürlich werden auch biblische Texte von den Mönchen intensiv gelesen und sogar auswendig gelernt; in der Spätantike gehört eine kleine Handschrift mit dem Wortlaut der Psalmen und der Evangelien zur Grundausstattung des Mönchs. Im Jahr 384 gab der Kirchenvater Hieronymus einer jungen Frau, die das Leben einer unverheirateten Jungfrau gewählt hatte, folgenden Rat: „Greife häufig zu einem Buch und lerne, soviel du nur lernen kannst! Mit einem Buch in der Hand soll dich der Schlaf über-

77 François de Sales, Introduction à la vie dévote, hg. von Etienne-Marie Lajeunie, Paris 1962, 191 (III, 23). Zur heutigen Praxis körperlicher Kasteiung bei katholischen Traditionalisten, vgl. den Bericht von Bernhard Borgeest und Stefan Enders, „Dein Werk geschehe!", Focus 30. März 2002, 62-67.

raschen, und die Blätter der Heiligen Schrift mögen das nickende Haupt auffangen.“[78] Ohne Lektüre gibt es kein spirituelles Leben.

Am häufigsten gelesen, meditiert und auch in Gemeinschaft gesungen werden die Psalmen, die bis heute im Zentrum des monastischen und auch von Priestern verlangten Chor- oder Stundengebets stehen. Nach der im 5. Jahrhundert entstandenen Mönchsregel des heiligen Benedikt versammelt sich die Klostergemeinschaft einmal zur Nacht und siebenmal am Tag in der Kirche, um Psalmen zu rezitieren und geistlicher Lesung zu lauschen; jeden Tag werden auf diese Weise vier bis fünf Stunden verbracht; diese Tätigkeit, so die Regel, soll vor allen anderen Tätigkeiten den Vorrang genießen. Die mittelalterlichen Mönche gelten auf diese Weise als „Beter“ (*oratores*), die in einer dreigegliederten Gesellschaft aus Betern, Kriegern und arbeitender Bevölkerung – *oratores, bellatores, laboratores* – die ranghöchste Stellung einnehmen (Abb. 12). Die liturgischen Reformen des ausgehenden 20. Jahrhunderts haben das klösterliche Stundengebet verkürzt, so dass nur noch etwa eine Stunde und vierzig Minuten täglich aufgewendet werden müssen.[79] Zum Stundengebet sind seit dem Hochmittelalter bis heute auch alle Priester verpflichtet; sie pflegen das Stunden- oder Breviergebet jedoch selten in Gemeinschaft, sondern üblicherweise als private Andachtsübung (Abb. 13).

Als höchstes Ziel gilt der geistige Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott. Bereits bei Paulus und vielleicht bei Jesus ist solche Mystik zu finden. Kirchenväter wie Origenes und Augustinus bekennen sich zur Mystik. Seit Pseudo-Dionysius (um 500), der an die Philosophie des heidnischen Denkers Plotin (205-270) anknüpft, wird der mystische Weg als Stufenfolge beschrieben. Der Weg zu Gott beginnt mit der Reinigung der Seele von Sünden, dann folgt die Füllung der Seele mit guten, von Gott zur Erleuchtung geschickten Gedanken; eine dritte und letzte Stufe ist erreicht, wenn es der Seele gelingt, sich zu Gott selbst aufzuschwingen und ihn gleichsam liebend zu berühren. Solches mag selten geschehen. Dagegen ist vertraulicher Umgang des Virtuosen mit Gott gut belegt; sein Verhältnis zu Gott entspricht einem engen Vater-Sohn-Verhältnis; oft erscheint Gott auch als Freund oder sogar Liebhaber.

Das christliche Streben nach Vollkommenheit hat eine bewegte Geschichte. Für die Frühzeit ist der Kirchenvater Origenes ein gutes Bei-

78 Hieronymus, Brief 22,17 (an Eustochium); ders., Ausgewählte Briefe, Bd. 1, 79.

79 Bernhard Lang, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998, 39-54.



Abb. 12. *Der* religiosus *(Mönch) im Mittelalter*. Die französische Illumination von ca. 1285 zeigt die drei Stände der arbeitsteiligen Gesellschaft. Der Stand der Beter (*oratores*) ist durch einen tonsurierten, ein langärmeliges Gewand tragenden Mönch (*religiosus*) dargestellt, in der Mitte steht als Vertreter der Krieger (*bellatores*) ein Ritter in voller Rüstung, daneben rechts ein Bauer als Repräsentant der arbeitenden Menschen (*laboratores*). In der Praxis ist der Bischof der führende Vertreter der Religion, doch in der Theorie des Mittelalters verkörpert der Mönch als der „Vollkommene" die christliche Lebensweise in unübertroffener Weise. – Manuscript Sloane 2435, fol. 85, British Library, London.

spiel. Als junger Mann wählte er (um 200) das philosophische Leben, indem er seine Bibliothek verkaufte, sich ganz dem Bibelstudium widmete, unverheiratet blieb und auf bloßem Boden schlief; er ist kein Einzelfall.[80] Wie bei den Philosophen, so sind auch hier alle Varianten der Lebensgestaltung belegt – vom Einsiedlertum und Wandermönchtum über die kleine Gemeinschaft (etwa eines Augustinus und seiner Freunde in Tagaste, einem kleinen Ort im heutigen Algerien) bis zum organisierten Gemeinschaftsleben im Kloster, wo sich der Tagesablauf nach dem Grundsatz *ora et labora* (bete und arbeite) gestaltet. Auch das Wirken der Virtuosen ist vielfältig. In der Spätantike fällt die Dichte der wundertätigen Virtuosen auf, man denke nur an Männer wie den ägyptischen Mönchsvater Antonius (251-356), Bischof Martinus von Tours (316-397) und den syrischen Säulenheiligen Symeon Stylites (389-459), deren Gebetskraft Kranke zu heilen vermochte, so dass hier die Gestalt des wunderwirkenden Propheten wieder auflebte.

Im Laufe ihrer langen Geschichte haben Ordensleute eine vielfältige Tätigkeit entfaltet, zum Beispiel die Dominikaner und Franziskaner als Stadtseelsorger, als es im europäischen Mittelalter zu einem explosionsartigen Ansteigen der Zahl der Städte kam. Die Mehrzahl der Professo-

80 Eusebius, Kirchengeschichte VI, 3, 8-13; ders., Kirchengeschichte, 280-281.



Abb. 13. *Papst Pius X. beim Breviergebet* an seinem Gebets- und Erholungstisch in den vatikanischen Gärten. Bis heute hat jeder katholische Priester, jeder Ordensmann und jede Ordensfrau ein im Wortlaut genau festgelegtes tägliches Gebetspensum zu erledigen. Bis zur großen, die Gebetspflicht erleichternden Reform des Stundengebets im Jahr 1970 hatte sich jeder Priester täglich mehrere Stunden dem lateinischen Breviergebet zu widmen. Der Papst war davon nicht ausgenommen. Das Bild zeigt Pius X. in der üblichen Tracht des Papstes – roter Römerhut (*cappello romano*), weiße Soutane mit Mozzetta (Schulterumhang). – Foto, etwa 1910.

ren mittelalterlicher Universitäten waren Ordensleute. Die zunächst europaweit und später weltweit agierenden Missionare waren fast ausschließlich Ordensleute. In der Neuzeit sind Ordensfrauen vor allem in der Krankenpflege und der Mädchenbildung tätig.

Einschneidende Wandlungen erlebt das Vollkommenheitsideal in der Neuzeit. Der Protestantismus hat zwar das Mönchtum abgeschafft, nicht jedoch das Ideal intensiver spiritueller Beschäftigung. Besondere Nennung verdient die insbesondere von reformierten Gläubigen gepflegte tägliche Bibellektüre.[81] In der katholischen Kirche verschob sich der Vollkommenheitsgedanke zunehmend von Gottesliebe und klösterlicher Askese in den Bereich praktischer Nächstenliebe, die nun als weltweit operierendes Netzwerk organisiert wird. Dagegen finden die asketischen Ideale des Mönchtums vor allem in jüngster Zeit immer weniger Anhänger, so dass es zu einer Krise der Männer- und Frauenorden kommt – der Krise der leeren Klöster. Diese lässt sich auch als Krise des Vollkommenheitsideals begreifen.

81 Eine Statistik täglicher Bibelleser findet sich bei Bernhard Lang, „Buchreligion“, in: Hubert Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1990, Bd. 2, 143-165, hier 157.

Epilog: Die Krise des Bischofsamts als Krise des von einer Elite geleiteten Christentums

Abschließend müssen wir auf das klassische Bischofsamt zurückblicken, wie es sich in der Spätantike etabliert hat. Die Einführung des Bischofsamts hat eine positive und eine negative Folge. Die positive Folge besteht in der Sicherung des Erbes Jesu und der frühchristlichen Lehre; die negative ist die Entmündigung der Gemeinde durch die Vorrangstellung des Bischofs. Neben dem Bischof verblassen alle anderen Rollen, die es in der frühen Kirche gab – Propheten, Lehrer, Diakone, Witwen. Immer behält der Bischof das letzte Wort; der Laie hat nichts zu melden. Hieß es im Neuen Testament nur „die Frau schweige in der Gemeinde" (*taceat mulier in ecclesia,* 1 Kor 14,34), so heißt es jetzt: der Laie schweige in der Kirche. Und schließlich, noch einmal verschärft: Jeder, außer, dem Bischof, hat zu schweigen, also neben dem Laien auch der dem Bischof untergeordnete Klerus, der zwischen der Laiengemeinde und dem Bischof aufgebaut wurde. Gerechtfertigt wurde dieses System durch Hinweis auf die im Neuen Testament dokumentierte Entstehung der kirchlichen Ämterordnung. Jesus selbst habe das Bischofsamt eingesetzt und auf eine unverrückbare sakramentale Grundlage gestellt.

Die Entmündigung der Laien lässt unterschiedliche Bewertungen zu. Sie lässt sich als der Preis betrachten, der für die Bewahrung des jesuanischen Erbes zu bezahlen war. Nach einer anderen Einschätzung verfälscht die Entmündigung der Laien das Wesen der Kirche, das in den frühen Gemeinden die Sache aller Gläubigen und nicht nur die Sache einer Führungselite gewesen sei. Zweimal kam es zu umfassenden kirchlichen Reformbewegungen, die darauf ausgingen – und bis heute darauf ausgehen –, den über dem Bischofsamt errichteten sakralen Überbau als unberechtigte Ideologie zu entlarven. Die erste dieser Reformbewegungen ist die von Martin Luther im Jahr 1520 ausgelöste europäische Reformation, die zweite die im Jahr 1968 einsetzende katholische Reformbewegung.

Martin Luther (1483-1546) hat das traditionelle Bischofsamt abgeschafft. Das von Luther vertretene Kirchenmodell geht vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen" aus. „Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer: jeder hat seines Handwerks Amt und Aufgabe, und doch sind alle gleichermaßen geweihte Priester und Bischöfe", die sich von keiner kirchlichen Obrigkeit etwas vorschreiben lassen müssen, heißt es in Luthers Schreiben *An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen*

Standes Besserung (1520).[82] Luthers Kritik am Bischofsamt ist in ihrem Kern Kritik an der Sakralisierung dieses Amtes. Luther lehnt es ab, von der Weihe zum Bischof als einem Sakrament zu sprechen; lediglich Taufe und Abendmahl werden von ihm als Sakramente anerkannt. Damit wird der gesamte theologische und kirchenrechtliche Überbau, der seit der Spätantike über dem Bischofsamt errichtet wurde, gegenstandslos.

Die Folge ist die Abschaffung der gesamten kirchlichen Hierarchie. Die Christen sollen Ortsgemeinden bilden und einen frommen, über Gelehrsamkeit verfügenden Bürger zum Pfarrer und Prediger bestellen.[83] Das sich daraus ergebende Modell der reformatorischen Kirchen ist – bei aller Differenzierung in den einzelnen Ländern – das der Gemeinde- und Pfarrerkirche. Auch dann, wenn dieses Modell durch Synoden, Kirchenpräsidenten, Landesbischöfe und eine staatskirchliche Organisation überwölbt wird, bleibt Luthers Grundidee als Leitlinie anerkannt. Mit dem Wegfallen von Bischofs- und Priesterweihe sowie der Zulassung Verheirateter zu allen kirchlichen Ämtern können sich in den reformatorischen Kirchen zwar noch Ansätze einer kirchlichen Hierarchie bilden, doch lässt sich diese nicht mehr vom Leben der gewöhnlichen Gläubigen trennen.

Gegen Luther beharrt das Konzil von Trient 1563 nicht nur auf der Sakramentalität der Bischofsweihe; ein Bischof bedarf für sein Amt auch nicht der Zustimmung des Kirchenvolkes. Bischöfe, die – nach lutherischem Vorbild – lediglich vom Volk für ihr Amt bestellt seien, hätten dieses Amt zu Unrecht; sie seien keine Bischöfe, sondern „Diebe und Räuber".[84] Bis in die Gegenwart blieb dies die offizielle Position der katholischen Kirche. Diese wird jedoch seit den 1960er Jahren von einer katholischen Reformbewegung in Frage gestellt. Seit dieser Zeit erlebt die katholische Kirche eine nahezu weltweite, in Deutschland, Österreich und der Schweiz besonders deutliche, von Laien geäußerte Kritik an der durch Papst und Bischöfe repräsentierten „Amtskirche". Man will sich von den papsthörigen Bischöfen keine Vorschriften mehr machen lassen; das zeigte sich besonders im weltweiten Protest gegen das Rundschreiben *Humane vitae* (1968), in dem Papst Paul VI. den Gebrauch von Verhütungsmitteln als sündhaft brandmarkte. Die kirchliche Obrigkeit hat sich

---

82 In: Luther, Schriften zur Reformation, übertragen von H. Beintker, Zürich 1990, 285.

83 Luther, „An den christlichen Adel deutscher Nation"; ders., Schriften zur Reformation, 328.

84 Konzil von Trient, 23. Sitzung, 15. Juli 1563; vgl. Denzinger und Hünermann (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 570-571 (Nr. 1769).

von diesem Standpunkt nie distanziert; die Folge ist ein bis heute andauernder Autoritätsverlust der Bischöfe. Ein großer Teil der Gläubigen fühlt sich nicht mehr verpflichtet, nach kirchlicher Vorschrift zu denken und zu leben. So ist 1968 nicht nur das Jahr einer weltweiten politischen Bürgerbewegung – etwa der Studentenrevolte in Frankreich, des weltweiten Protests gegen den Vietnamkrieg der USA und der Bürgerrechtsbewegung zugunsten der schwarzen Bevölkerung in den USA –, sondern auch das Jahr des Beginns einer Kirchenvolksbewegung, die sich gegen die Bevormundung durch Bischöfe und Papst wendet. Der angesehene Tübinger Theologe Hans Küng, selbst Opfer bischöflicher Zensurmaßnahmen, ruft Laien zum Ungehorsam auf: „Wo eine Maßnahme kirchlicher Autorität ganz offensichtlich dem Evangelium nicht entspricht, kann Widerstand erlaubt oder sogar geboten sein."[85] Gefordert wird die Mitwirkung von Laien an der Bischofswahl,[86] eine Forderung, die auf die Abschaffung der sich selbst rekrutierenden Hierarchie zielt.

Die katholische Reformbewegung hat bisher nur wenig sichtbaren Erfolg erzielt. Doch sind die Solidarisierung von kirchenkritischen Priestern, Theologen und Laien sowie die kirchenkritische Publizistik Zeichen, die auf das Ende der Epoche der Bischöfe vorausweisen. Überhaupt scheint das Ende jener drei Eliten gekommen, die einem langen Zeitalter ihren Stempel aufgeprägt haben: die Leitungselite der Bischöfe, die Wissenselite der Theologen und die asketische Elite der Mönche.

6. Das Zeitalter des Einzelnen und die Erfindung der Frömmigkeit

Je vais vous le dire: j'ai une petite religion à part moi.
– Robert Fielding, 1689

Während das Mittelalter ein spannungsvolles, doch letztlich harmonisches Miteinander und Ineinander von Kirche und Staat, Bischöfen und Fürsten kannte, wurden in der frühen Neuzeit die Karten neu gemischt. Im Gefolge der Reformation hatten sich Konfessionen gebildet, von denen jede den Anspruch auf absolute Wahrheit erhob. Es kam zum Bürgerkrieg zwischen Katholiken und Hugenotten in Frankreich (1562-1598), zum Dreißigjährigen Krieg zwischen Katholiken und Protestanten in Mitteleuropa (1618-1648), zum Krieg des englischen

85 Hans Küng, Ist die Kirche noch zu retten?, München 2011, 250.
86 Küng, Ist die Kirche noch zu retten?, 236-237.

puritanischen Diktators Oliver Cromwell gegen das katholische Irland (1649-1652). Um solche Konflikte zu beenden, begann der Staat, die Konfessionen zu entmachten. Der absolutistische Staat bestimmte über die Konfession des Staates oder ließ konfessionellen Pluralismus zu. Religiöse Toleranz und Frieden zwischen den Konfessionen galt vielen als Wert, der höher steht als konfessionelle Wahrheitsansprüche. Mehr und mehr setzt sich in den westlichen Ländern die Auffassung durch, jeder Einzelne habe Recht auf Religionsfreiheit. „Jeder hat das Recht auf Gedanken-. Gewissens- und Religionsfreiheit", heißt es in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, verkündet am 10. Dezember 1948 in Paris durch die Vereinten Nationen.

In der Neuzeit ist nicht mehr die kirchlich geprägte Gemeinschaft, sondern die bürgerliche Gesellschaft die dominante soziale Welt, in der sich das Leben abspielt. Die Gemeinschaft bot Heimat in einem Netz enger sozialer Beziehungen und einer homogenen Kultur kultureller und religiöser Werte und Überlieferungen. In der Gesellschaft, die Freiheit verspricht, herrscht dagegen Pluralismus: Religionen werden zu persönlichen, individuell gewählten und verantworteten Überzeugungen. Zunehmend als Individualrecht erachtet, erfreut sich die Religionsfreiheit auch des staatlichen Schutzes.

Individualismus und Säkularismus als Kennzeichen der modernen Welt

Zwei Denker des 19. Jahrhunderts können uns vor Augen führen, wie der moderne Mensch über Religion denkt: Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche.

Kierkegaard (1813-1855), dänischer Theologe, Literat und Philosoph, ist der konsequenteste Vertreter des religiösen Individualismus. Im Christentum beurteilt er die Gemeinde und ihren Bischof – genauer: den lutherischen Bischof Mynster von Kopenhagen – als entbehrlich, ja schädlich. Für ihn ist der Christ ein Einzelner in einem ganz strengen und ausschließlichen Sinn. „Zu zweien kann man nicht Christ sein."[87] Sein persönliches Christentum hat Kierkegaard in vielen Schriften vertreten und seinen Zeitgenossen empfohlen. Solche Individualisierung, Privatisierung und Vereinzelung des Glaubens ist in der Zeit Kierkegaards zumindest in seiner zugespitzten Form neu und Aufsehen

87 Rudolf Kassner, Sämtliche Werke, Stuttgart 1974, Bd. 2, 93 bringt Kierkegaards Denken auf diese Formel.

erregend; heute gilt sie als Standpunkt vieler Menschen. Kierkegaards Denken ist vor dem Hintergrund des neuzeitlichen Bürgertums zu sehen. Der Bürger fügt sich nicht mehr in vorgegebene, streng verpflichtende Standesordnungen ein, wie sie lange Zeit durch Kirche, Adel, Bauerntum und Handwerkerzünfte vorgegeben waren. Als freier, selbstbewusster Bürger will er sein Leben autonom gestalten. Dem Gedanken der Religionsfreiheit verpflichtet, löst er sich aus den als besonders streng empfundenen kirchlichen Bindungen. Im Zeitalter des Bischofs, einer Zeit der Ordnung und des Gesetzes, bestimmte der Vorsteher der Gemeinde alles, was mit der Religion zu tun hat. Man brauchte ihm nur Folge zu leisten. Das Zeitalter des Bischofs wird durch das Zeitalter des Bürgers abgelöst. Nicht mehr Kathedrale und Kloster, sondern das Bürgerhaus gilt als Ort und Hort von Religion. Nun hat der Vorsteher nicht mehr das Sagen, sondern der mündige Bürger – der Einzelne.

Der Philosoph Nietzsche (1844-1900), Sohn eines protestantischen Pfarrers, versteht sich wie Kierkegaard als für sich selbst verantwortlicher Einzelner, der keine Herrschaft anderer über sich duldet. Anders als Kierkegaard versteht er sich nicht als Christ, sondern als „freier Geist". Er hält das Christentum für ein Unglück der Weltgeschichte, für eine Art Krankheit. In Nietzsches Lebensphilosophie bilden Gläubige eine Klasse oder einen Menschenschlag für sich – eine entartete Klasse. Wenn er die Gläubigen als „*homines religiosi*" bezeichnet, erweckt Nietzsche den Eindruck, als lasse sich eine bestimmte Menschengruppe mit einem klar definierten lateinischen Fachausdruck benennen. Während der Philosoph den lebensbejahenden, freien Menschen und dessen „Willen zur Macht" schätzt, gilt ihm der religiöse Mensch als dessen negative Entsprechung – als dekadent und lebensfeindlich.[88] In Nietzsches Werk spiegelt sich eine religionsfeindliche Auffassung, die auf das 18. Jahrhundert zurückgeht, in dieser Zeit jedoch nur bei einer radikalen philosophischen Elite zu finden ist. Das sollte sich im 19. und 20. Jahrhundert ändern, denn nun erreicht die Religionsfeindschaft die Massen und erlangt gesellschaftliche wie politische Bedeutung. Zwischen etwa 1850 und 1930, dem Zeitalter von Charles Darwin, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, der klassischen Epoche der Verwissenschaftlichung des Lebens, der Säkularisierung und des Antiklerikalismus, setzte sich zumindest in den europäischen Ländern die weitgehende Trennung von

88 Die Quelle von Nietzsches Ausdruck „homines religiosi" (von ihm fast immer im Plural gebraucht) ist unbekannt. Nietzsche könnte den Ausdruck selbst gebildet haben, vielleicht in Analogie zum *homo liber*, dem freien Menschen, dessen Beschreibung er im 4. Buch von Spinozas Ethik fand.

Kirche und Staat durch, so besonders deutlich in Frankreich. Das Schulwesen steht nicht mehr unter kirchlicher Kontrolle, der Besuch von Gottesdienst und Predigt nimmt ab, nicht wenige treten aus der Kirche aus. Der ungläubige, unreligiöse Mensch wird zu einer Gestalt, der man überall begegnet, unter Gebildeten wie Ungebildeten.

Nicht zuletzt durch Nietzsche kann sich eine Betrachtungsweise etablieren, die den nichtreligiösen Menschen dem religiösen Menschen gegenüberstellt. Jeder hat seine eigene Religion – oder auch keine. Die moderne Entdeckung des religiösen Individuums geht mit der Entdeckung des nichtreligiösen Menschen einher, des Menschen, der sich von Kirche und Religion fernhält. Dafür wurde eine unterschiedliche, in der Ausrichtung jedoch einheitliche Terminologie geschaffen (Schaubild 2):[89]

	negativ	*positiv*
Miller 1776	der Religionsverächter	der Christ
Schleiermacher 1799	Verächter (der Religion)	der religiöse Mensch
Nietzsche 1886	freie Geister	*homines religiosi*, religiöse Menschen
Foerster 1910	der moderne Mensch	der wahrhaft religiöse Mensch
Andrae 1941	der irreligiöse Mensch	der religiöse Mensch
Eliade 1957	der moderne areligiöse Mensch, der profane Mensch	der religiöse Mensch, *homo religiosus*
Küng	die Nichtglaubenden	die Glaubenden

Schaubild 2. *Zweierlei Menschen*. Seit dem 18. Jahrhundert setzt sich die Unterscheidung zwischen zwei Typen des Menschen durch, wovon sich der eine positiv, der andere negativ zur Religion verhält. Obwohl unterschiedlich benannt, werden sie einheitlich verstanden. Der Ausdruck „der religiöse Mensch“ begegnet erstmals in Friedrich Schleiermachers „Reden“ über die Religion, 1799.

89 Siehe: Johann Martin Miller, Siegwart. Eine Klostergeschichte, Leipzig 1776, 638; Schleiermacher, „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)“, in: ders., Über Religion, 119; Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, München 1954, Bd. 2, 609, 619 = Jenseits von Gut und Böse, Nr. 45 und 58; Friedrich Wilhelm Foerster, Autorität und Freiheit, Kempten 1910, 49; Tor Andrae, Die letzten Dinge. Deutsch von H.H. Schaeder, Leipzig 2. Aufl. 1941, 207; Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957, 119-120; Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990, 58.

Schleiermacher verwendet erstmals in der deutschen Sprache den Ausdruck „der religiöse Mensch“, besonders in der Religionswissenschaft wird dafür auch der lateinische Ausdruck *homo religiosus* gebraucht. Bei den meisten der im Schaubild angeführten Autoren ist mit den jeweils verwendeten Ausdrücken eine Wertung verbunden: Als Theologen wollen Schleiermacher und Andrae den Verächter der Religion bzw. den irreligiösen Menschen zur Religion führen; das gilt auch für den Pädagogen Foerster und den Religionswissenschaftler Eliade. Nietzsche dagegen, der sich selbst als „freier Geist“ fühlt, verachtet die *homines religiosi*. Küng schließlich spricht von Glaubenden wie Nichtglaubenden ohne Wertung. Alle einschlägigen Ausdrücke – *homo religiosus*, der religiöse Mensch, der nichtreligiöse Mensch usw. – werden heute wertungsfrei gebraucht.

In der Neuzeit ist Religion zwar Sache des Einzelnen geworden, doch haben sich für individuelles religiöses Denken, Fühlen und Handeln doch bestimmte Muster herausgebildet: der Pietist, der religiöse Intellektuelle und der gewöhnliche Gläubige. Diese drei Typen werden im Folgenden charakterisiert; hinzugefügt wird ein viertes Porträt – das des modernen, therapeutisch arbeitenden Seelsorgers. Der Vorrang gebührt dem gewöhnlichen Gläubigen; kein anderer Typ des religiösen Menschen ist so verbreitet wie dieser. Doch aus Gründen der historischen Abfolge müssen wir mit den Pietisten beginnen.

Pietisten als fromme Elite: die Entdeckung des religiösen Gefühls im 17. Jahrhundert

Das 16. Jahrhundert – das Jahrhundert der Reformation – brachte eine Zurückdrängung emotionaler Religiosität mit sich.[90] Fürsten, Magistrate und die prominenten Führer der Reformation waren bestrebt, die Zurschaustellung starken religiösen Gefühls zu unterdrücken. Alles sollte rational geordnet sein – vom Hauswesen des Einzelnen bis zu Kirche und staatlicher Verwaltung. Nüchternheit, Ordnung, Rationalität und Selbstbeherrschung waren angesagt. Der mittelalterlichen Religiosität mit ihren Bildern und Festen wollte man den Abschied erteilen. Luthertum und Calvinismus verbannten emotionale Religiosität in den seelischen Innenraum. Dort sollte sie – gemäß einer um 1600

90 Susan C. Karant-Nunn, The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany, Oxford 2010.

aufkommenden Idee – methodisch gepflegt und gefördert, um so stärker werden. Und das nicht nur in den Kirchen der Reformation.

Um 1600 setzte eine das gesamte Christentum erfassende Frömmigkeitsbewegung ein, die einen neuen Typus des Gläubigen hervorbrachte: den Menschen, der von „Herzensfrömmigkeit" oder „Herzensreligion" geprägt ist. Eine schier unübersehbare Flut von Anweisungen zur Frömmigkeit entstand; besonders geschätzte Bücher waren: Lewis Bayly, *The Practice of Piety* (1611), verfasst von dem anglikanischen Bischof Lewis Bayly; *Vom wahren Christentum* (1610) aus der Feder des deutschen Lutheraners Johann Arndt; und die *Introduction à la vie dévote* (1609); die letztgenannte Schrift, die „Anleitung zu einem gottseligen Leben", wie der Titel des Buches in frühen Übersetzungen lautet, hat den katholischen Bischof François de Sales – Franz von Sales – zum Verfasser. Wer sich mit diesen oft gedruckten Schriften beschäftigt, erhält drei Ratschläge:

Lies fleißig religiöse Literatur! Damit ist zunächst die Bibel gemeint, insbesondere die Evangelien und die Psalmen; dazu kommt noch moderne Frömmigkeitsliteratur von der Art der genannten Schriften von Bayly, Arndt und de Sales. In seinem autobiographischen Roman *Anton Reiser* (1785) schildert Karl Philipp Moritz, wie der Held im Milieu einer radikalpietistischen Sekte aufwächst. Als Lesestoff für den kleinen Anton kommt nur die Bibel in Betracht, ergänzt durch weitere fromme Bücher. Eines der Bücher gibt Anweisungen „wie man schon vom sechsten bis zum vierzehnten Jahre in der Frömmigkeit wachsen könne", und zwar durch Übung von Gebet, Gehorsam, Geduld und Ordnung; der Fortschritt im geistlichen Leben erscheint als eine Sache des Ehrgeizes, „wie man sich etwa freuet, aus einer Klasse in die andere, immer höhere gestiegen zu sein".[91] Neben einem religiösen Liederbuch bekommt er noch eine weitere fromme Schrift, ein Buch mit dem Titel *Kurzer und sehr leichter Weg zum inneren Gebet* von Madame Guyon.

Pflege eine Frömmigkeit des Herzens! Der von den Frommen selbst verwendete Ausdruck „Herzensfrömmigkeit" soll auf die Verborgenheit der Frömmigkeit hinweisen – das Herz ist unsichtbar, es kommt auf innere Gläubigkeit an, nicht auf äußerlich sichtbare Handlungen; gleichzeitig soll die Intensität der Frömmigkeit hervorgehoben werden – es ist eine Frömmigkeit von großer Emotionalität. Innerlichkeit und emotionale Intensität kennzeichnen die neuen Frömmigkeit. Johann Arndt erklärt ihr Prinzip: Du musst „Gott dein ganz Herz und Seele geben, nicht al-

91 Karl Philipp Moritz, Anton Reiser. Ein psychologischer Roman. Mit einem Nachwort von Max von Brück, Frankfurt 1984, 21.

lein den Verstand, sondern auch den Willen und herzliche Liebe." Viele meinen, es genüge, Christus mit dem Verstand zu ergreifen; Arndt widerspricht: „Christum durch bloße Wissenschaft erkennen und nicht lieb haben, ist nichts nütze. Ist demnach tausendmal besser, Christus lieb haben, denn viel von ihm reden und disputieren können."[92] Die wirkliche Liebesvereinigung des Herzens mit Christus steht allerdings erst am Ende eines langen geistlichen Weges. Dieser beginnt mit der Übergabe des Herzens an Gott und Christus in einem Akt der Umkehr, manchmal dramatisiert durch das Abschließen eines Vertrags oder „Bundes" mit Christus.[93] Darauf folgt eine allmähliche seelische Erleuchtung durch Gebet, fromme Betrachtung und den Nachvollzug von Jesu Passion in den Leiden des eigenen Lebens; schließlich kann man so bis zur Vollkommenheit gelangen, nämlich zur gänzlichen Liebesvereinigung mit Christus. Den mystischen Weg zu begehen ist nicht schwer, denn das Reich Gottes liegt als Schatz bereits in der Seele des einzelnen verborgen; wer sich von „der Welt" – gemeint ist: von der Sünde – abwendet und seine ganze Liebeskraft auf Christus richtet, wird den Schatz finden. Der Knabe Anton Reiser (im Roman von Karl Philipp Moritz) kann durch seine gewissenhafte Lektüre frommer Bücher so weit fortschreiten, dass er mit Gott vertrauliche Zwiesprache halten kann. Auf solche Zwiesprache – das Gebet – läuft die gesamte pietistische Frömmigkeit hinaus (Abb. 14).

Führe ein heiliges, gottgefälliges Berufsleben! Gleich zu Beginn seiner *Introduction à la vie dévote* erklärt François de Sales, was Gottseligkeit oder Frömmigkeit (*dévotion*) für das Leben bedeutet: Ist sie echt, fügt sie dem Leben keinen Schaden zu, sondern vervollkommnet es; sie veredelt jeden Beruf, jede einzelne Tätigkeit; „sie macht das Familienleben harmonischer, die Liebe der Gatten herzlicher, den Dienst am Hofe des Fürsten ergebener, und jegliches Geschäft leichter und liebenswerter."[94] Tatsächlich legen Pietisten den allergrößten Wert auf die gewissenhafte Erfüllung beruflicher Pflichten, die sie als von Gott auferlegt betrachten. Von Nikolaus Graf von Zinzendorf (1700-1760), einem der führenden Pietisten, stammt ein Lied, in dem es heißt:

92 Johann Arndt, Vier Bücher vom wahren Christenthum, Berlin 1851, 406-407 (Buch 3, Vorrede).

93 Belege bei Bernhard Lang, „Bund", in: Hubert Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1990, Bd. 2, 181-187, hier 185-186.

94 François de Sales, Introduction à la vie dévote, 23 (I,3).

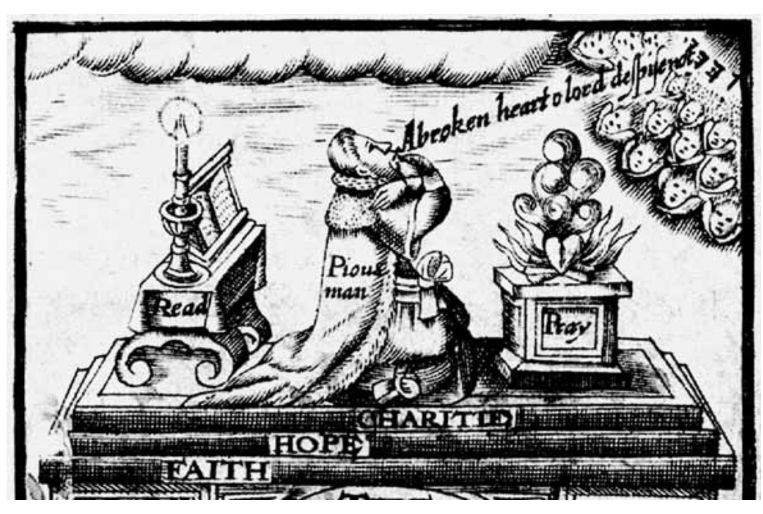


Abb. 14. *Der fromme Einzelne* wird in diesem Stich aus dem 17. Jahrhundert als Beter dargestellt. Links ein Lesepult mit offenem Buch und Kerze, versehen mit der Aufforderung *read* – „lies!“. In der Mitte ein mit Pelzmantel bekleideter knieender Mann, den die Aufschrift als *pious man* („frommen Mann“) kennzeichnet. Der Fromme – möglicherweise der englische Bischof Lewis Bayly – spricht ein Psalmwort, das von seinem Mund ausgeht und durch eine Engelschar hindurch zu Gott empordringt, dessen hebräischer Name Jahwe in (nicht ganz korrekten) hebräischen Lettern angedeutet ist: *A broken heart o Lord despise not* – „ein zerbrochenes Herz, o Herr, verachte nicht“ (Ps 51,19). Rechts ein Altar, auf dem das zerbrochene Herz, als Opfer dargebracht, in Flammen aufgeht. Auf dem Altar steht das Wort *pray* – „bete!“ Der Künstler hat das Bild vom Büßer, der vor dem Altar mit brennendem Herzen kniet, nicht selbst erfunden; er greift vielmehr auf eine Vorlage zurück, die König David als Büßer darstellt. – Frontispiz von Lewis Bayly, *The Practise of Pietie*, London: John Hodgetts 1620.

Wir wollen nach Arbeit fragen – wo welche ist.
Nicht an dem Amt verzagen,
uns fröhlich plagen
und unsre Steine tragen – aufs Baugerüst.

Pietisten sind asketische, auf Lebensgenuss weithin verzichtende, arbeitsame und pflichttreue Menschen. Religiös gestützt, sind Beruf und Arbeit wesentliche Faktoren der persönlichen Identität. Ohne ihr als

vorbildlich geltendes strenges Arbeitsethos hätte sich die moderne Arbeitswelt und ihr Ergebnis, die von Technik, Industrie, Verwaltung und Unternehmertum geprägte Kultur, nicht bilden können. Max Weber,[95] der berühmte Erforscher dieses Arbeitsethos, sprach in diesem Zusammenhang von der „protestantischen Ethik"; der Ausdruck ist geläufig geworden, und die Stärke seiner These tritt dem Beobachter der Weltwirtschaft bis heute plastisch vor Augen: Noch heute zehren die traditionell protestantischen Gebiete wie Deutschland, die Niederlande, Skandinavien, Großbritannien und Nordamerika vom protestantischen Berufs- und Arbeitsethos, während traditionell katholische (und orthodoxe) Länder wie Irland, Spanien und Portugal, Italien und Griechenland wirtschaftlich schwach sind. Eine Ausnahme bildet Frankreich: Dort konnte sich die mediterrane Leichtigkeit nicht durchsetzen; dort entstand – zusammen mit der französischen Spiritualität der Jansenisten, Quietisten und Anhänger von François de Sales – ein katholisches Arbeitsethos, das dem der Protestanten in nichts nachsteht.[96] Dort kennen die katholischen Pietisten denselben freiwilligen, internalisierten Arbeitszwang, den Weber nur bei Protestanten zu finden glaubte.

Das in den drei Weisungen – lies fleißig religiöse Literatur, pflege eine Frömmigkeit des Herzens, führe ein gottgefälliges Berufsleben – gipfelnde Programm einer bürgerlichen Spiritualität hat im Protestantismus zu Bewegungen wie dem englischen und amerikanischen Puritanismus, zum englischen Methodismus und zu verschiedenen Erweckungsbewegungen in Amerika geführt; in Deutschland hat sie im lutherischen Pietismus Gestalt gewonnen. Auf katholischer Seite bildeten Frankreich und die französische Schweiz das Zentrum; dort entstand neben Jansenismus, Quietismus und salesianischer Frömmigkeit auch – ganz allge-

---

95 Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus (1905); eine kritische Ausgabe wird enthalten sein in: Weber, Asketischer Protestantismus und Kapitalismus (Max-Weber-Gesamtausgabe 9), hg. von Wolfgang Schluchter. Weber bringt umfangreiches Belegmaterial zur Wirtschaftsethik der Puritaner und Pietisten. Ergänzende Quellen bietet Guntram Philipp, „Halle und Herrnhut. Ein wirtschaftsgeschichtlicher Vergleich", in: Christian Soboth und Thomas Müller-Bahlke (Hg.), Reformation und Gegenreformation – Luther und der Pietismus, Wiesbaden 2012, 125-205.

96 Auf die französische éthique du devoir, vor allem bei François de Sales, verweist Roberto Motta, „Max Weber's Vocation", Social Compass 58 (2011), 153-161. Zum Arbeitsethos der Neuzeit insgesamt, mit Diskussion über die Weber-These, vgl. Kaspar von Greyerz, Religion und Kultur. Europa 1500-1800, Göttingen 2000, 331-341.

mein – das *milieu dévot*, das Milieu der frommen Katholiken. Sie alle haben die Bedeutung des Gefühls für die Frömmigkeit entdeckt und so einen neuen Typus des religiösen Individuums hervorgebracht: den pietistischen Menschen. Sein ganzes Leben ist von religiöser Stimmung und Gemütsverfassung gefärbt, getragen und beherrscht.

Als Beispiel für einen solchen Menschen sei der deutsche Augenarzt Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) angeführt. Der in einem reformiert-pietistischen Kreis erzogene Arzt hat sich zwar im Laufe seine Lebens eine Zeit lang um die Religion nicht gekümmert, ist zur Frömmigkeit seiner Kindheit jedoch wieder zurückgekehrt, um sie dann auch literarisch zu empfehlen und zu feiern. Nach seiner Bekehrung bietet er ein Beispiel für den Frommen, dessen Existenz von dauernder, das ganze Leben begleitender Gottesfreundschaft und unerschütterlicher Festigkeit im Glauben beherrscht wird. Er lebte auf vertrautestem Fuße mit Gott, konnte jederzeit mit ihm reden, war sicher, von ihm gehört und zumeist auch erhört zu werden. Goethe widmet ihm ein kleines literarisches Porträt, das Jung-Stillings Glauben an die göttliche Vorsehung ebenso wie die sich daraus ergebende Lebenskraft hervorhebt: „Das Element seiner Energie war ein unverwüstlicher Glaube an Gott und eine unmittelbar von daher fließende Hilfe, die sich in einer ununterbrochenen Vorsorge und einer unfehlbaren Rettung aus aller Not … augenscheinlich bestätigte.“[97] Solcher Glaube ist nicht auf die Verwurzelung in einer kirchlichen Gemeinschaft angewiesen; Eichendorff hat daher recht, wenn er in Jung-Stilling „das vereinsamte, lediglich auf sich selbst gestellte Individuum mit der Bibel in der Hand“ sieht.[98] Die Charakterisierung durch Goethe und Eichendorff findet ihre Bestätigung in Jung-Stillings umfangreicher Autobiographie.

Das Bild des frommen, gottgefälligen Menschen hat tiefe Spuren im theologischen Denken hinterlassen. Hatte man lange Zeit hindurch – zum Beispiel durch die Gottesbeweise der Scholastik – die Religion als rationales, durch konsequentes Denken erfassbares Gebilde verstanden, so machte nun eine andere Sichtweise bemerkbar. Religion wurde als Sache des Gefühls verstanden. Blaise Pascal, Immanuel Kant und Fried-

---

97 Johann Wolfgang Goethe, Dichtung und Wahrheit, 9. Buch; ders., Werke, hg. von Erich Trunz, München 1981, Bd. 9, 370.

98 Joseph von Eichendorff, „Der deutsche Roman des 18. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum“, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wolfgang Frühwald u.a., Frankfurt 1990, Bd. 6, 480.

rich Schleiermacher vertreten diese Sicht in unterschiedlicher Wese: Pascal (1623-1662) hat in einem mystischen Erlebnis den Gott der Bibel entdeckt, den er dem „Gott der Philosophen" gegenüberstellte;[99] nach Kant (1724-1804), dem das Gefühl des Erhabenen nicht fremd ist, gehören Vorstellungen wie Gott und Leben nach dem Tod nicht zum Wissen, sondern zum emotionalen, das praktische Tugendverhalten fördernden Glauben; für Schleiermacher (1768-1834), der eine pietistische Jugend erlebte, wurzelt Religion insgesamt in einem „frommen Gefühl". Alle Genannten lehnen die traditionellen Gottesbeweise ab, da sie weder rational schlüssig sind noch das menschliche Herz berühren.

Allgemein lässt sich sagen: Durch ihre Entdeckung des frommen Gefühls haben die Pietisten – gleich, welcher Kirche, Konfession oder Sekte sie zugehören – sich selbst der modernen Welt als Inbegriff religiöser Menschen dargestellt. Noch wer heute den Ausdruck „religiöser Mensch" hört, denkt zuerst und unwillkürlich an Männer und Frauen, die der pietistischen Tradition verpflichtet sind. Den Pietisten steht in der frühen Neuzeit eine andere Gruppe religiöser Menschen gegenüber: die christlichen Intellektuellen.

Der Glaube der Intellektuellen und die Kosmopolitisierung der Religion

Während viele Gläubige der frühen Neuzeit die emotionale Religiosität entdeckten und sich dieser verschrieben, wandten sich andere einer eher intellektuellen Religion zu. Ein Beispiel bietet eine Szene aus dem Jahr 1689. In Fontainebleau bei Paris kommt der deutsche Hofmeister von Liselotte von der Pfalz mit einem vornehmen englischen Herrn ins Gespräch. „Seid Ihr Hugenotte, mein Herr?", fragt der Deutsche. Nein, lautet die Antwort. „Ihr seid also Katholik." Noch weniger. „Ah, Ihr seid Lutheraner." Keineswegs, heißt es auch jetzt. „Aber was seid ihr dann?" „Je vais vous le dire", entgegnet der Engländer, „j'ai une petite religion à part moi."[100] Ich habe eine kleine Religion, ganz für mich al-

99 Dokumentiert ist Pascals mystisches Erlebnis vom 23. November 1654 in einer kurzen stichwortartigen Notiz, die Pascal in eines seiner Kleidungsstücke eingenäht hat und die nach seinem Tod gefunden wurde. Die als Mémorial bekannte Notiz wird gewöhnlich im Anhang von Pascals Pensées abgedruckt.

100 Berichtet von Liselotte von der Pfalz, Brief vom 13. September 1690 an Sophie von Hannover: Liselotte von der Pfalz, Briefe, hg. von Margarethe Westphal, Ebenhausen 1979, 107.

lein! Robert Fielding (1650-1712), von dem dieses Wort berichtet wird, war seinem Herrn, König James II., in dessen französisches Exil gefolgt. Formell war Fielding wie James II. Katholik. Doch Fielding, als *libertin* bekannt für seine Extravaganzen und Frauengeschichten, war im Grunde seines Herzens Freidenker. Für ihn ist Religion Privatsache geworden, die nur ihn persönlich angeht. Er identifiziert sich mit keiner Kirche oder Konfession.

Der Äußerung Fieldings liegt eine Unterscheidung zugrunde, die seit dem 18. Jahrhundert zunehmend reflektiert wird: die Unterscheidung zwischen Kirchenglauben und Laienfrömmigkeit. Was der Laie, besonders der gebildete Laie, glaubt, muss nicht unbedingt identisch sein mit dem, was eine bestimmte Kirche zu glauben vorschreibt. Im 18. und 19. Jahrhundert tritt die Unterscheidung von Laienfrömmigkeit und Kirchenglauben immer mehr ins Bewusstsein und wird philosophisch erörtert. Entsprechende Reflexionen pflegen in unterschiedlicher Terminologie die organisationsbezogene „Theologie" von der organisationsunabhängigen „Philosophie" oder Frömmigkeit zu unterscheiden (Schaubild 3):[101]

Schauen wir uns die rechte Seite dieser Aufstellung näher an und fragen, was unter Kult des Herzens, natürlicher Religion, Privatreligion usw. genau verstanden wird. Rousseaus Pfarrer von Savoyen (im Roman *Emil*) lehrt seinen Schützling die „natürliche Religion" (*religion naturelle*)[102] wie folgt:

> Mein Sohn, lasse deine Seele stets wünschen, es möge einen Gott geben, und du wirst niemals an seiner Existenz zweifeln. Gleichgültig, welcher Gruppe du dich anschließen magst, wisse dies: die wahren Pflichten der Religion sind von menschlichen Einrichtungen unabhängig; ein reines Herz stellt den wahren Tempel der Gottheit dar; liebe Gott über alles und den Nächsten wie dich selbst – das gilt

101 Jean-Jacques Rousseau, Emile ou de l'Education, Paris 1964, 362; Johann Salomo Semler, Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne?, Halle 1784, Vorrede (ohne Seitenzahlen); Friedrich Schleiermacher, Brief vom 30. März 1818 an Friedrich Heinrich Jacobi, in: ders., Über Religion. Hg. von Christian Albrecht, Frankfurt 2008, 596 (Religion vs. Religiosität). Die weiteren Nachweise bei Bernhard Lang, „Persönliche Frömmigkeit. Vier Zugänge zu einer elementaren Form des religiösen Lebens", in: ders., Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie, Leuven 2011, 367-392, hier 369-370.

102 Rousseau, Emile, 361.

	Theologie	*Philosophie*
Rousseau 1762	*culte extérieur*	*culte du coeur*
Lessing 1774	geoffenbarte Religion	natürliche Religion
Semler 1784	Kirchenreligion	Privatreligion
Kant 1793	statutarischer Kirchenglaube	reiner Religionsglaube
Herder 1798	Lehrmeinungen, Gebräuche	Religion, einfacher Gemütsglaube
Schleiermacher 1818	Religion	Religiosität
Schleiermacher 1830	äußere Religion	innere Religion

Schaubild 3. *Zweierlei Religion*. Im 18. Jahrhundert setzt sich in Philosophie und Religionswissenschaft die Unterscheidung zwischen zwei Formen von Religion durch, die zwar unterschiedlich benannt, jedoch einheitlich verstanden werden: Religion als ein Komplex von kirchlicher Lehre, Organisation und Riten (links) und Religion als individuelle Überzeugung und Privatsache des Einzelnen, die sich kirchlicher Kontrolle entzieht (rechts).

> in jedem Land und in jeder Sekte als der Inbegriff des Gesetzes; es gibt keine Religion ohne moralische Pflichten, und andere als die genannten sind nicht wirklich wichtig; die innere Verehrung Gottes (*le culte intérieur*) aber bildet die erste Pflicht, denn ohne Glauben gibt es keine wirkliche Tugend.[103]

Fast alle in der Tabelle Angeführten können sich mit Rousseaus Religion anfreunden: einer Religion, die aus Gottesglaube, innerer Gottesverehrung und Nächstenliebe als höchster Tugend besteht und die von keiner oder jeder religiösen Institution repräsentiert wird. Dieser deistische Gottesglaube ist unter den Gebildeten des 18. und frühen 19. Jahrhunderts weit verbreitet. Nur Herder und Schleiermacher – die einzigen Theologen der Liste – sehen das anders; sie möchten den einfachen Gemütsglauben durch Stoffe aus dem Neuen Testament, vor allem durch die Gestalt Jesu, ergänzen, dabei jedoch auf die Spitzfindigkeiten, die sich die Theologen über die Jahrhunderte hin ausgedacht haben, schlicht verzichten. Sie sind bereit, auch einige liebgewonnene Vorstel-

103 Rousseau, Emile, 385.

lungen der Dogmatik und der Frömmigkeit dem besseren Wissen des Verstandes zu opfern – den Glauben an Engel, Teufel und die Hölle.

Rousseaus Empfehlung der natürlichen Religion darf man nicht missverstehen. Er empfiehlt keine neue Religion. Im Blick auf unser Schaubild gesprochen: Rousseau koppelt die rechte Spalte (die philosophische, natürliche Religion) nicht von der linken Spalte (der Kirchenreligion) ab. Statt eine neue Religion zu gründen empfiehlt er lediglich, in der traditionellen Religion das Wesentliche zu bevorzugen; und dieses Wesentliche ist seiner Meinung nach in allen Religionen und Sekten gleich. Andere gingen noch weiter als Rousseau: Ihnen erschien der einfache Glaube als Basis, die keines kirchlichen und dogmatischen Überbaus bedarf.

Die im 18. Jahrhundert begonnene Debatte über die Unterscheidung zwischen kirchlicher und privater Religion dauert bis heute fort. Von der Verantwortlichkeit jedes Einzelnen für seine religiöse Überzeugung ist man heute allgemein überzeugt; niemand kann – und darf – einem Menschen die Verantwortung abnehmen und die religiöse Selbstbestimmung verweigern. Folgende Ratschläge werden heute jedem Intellektuellen gegeben, der sich auf die Religion einlässt:

Du musst dir die überlieferte christliche Glaubenslehre, wie sie in der Bibel und in Katechismen niedergelegt ist, durch persönliche Interpretation aneignen. Das bedeutet zunächst: Du musst das Wichtige vom Unwichtigen unterscheiden. Insbesondere ist dir die Aufgabe gestellt, dir eine Meinung über das zu bilden, was sich mit dem heutigen Weltbild und Wahrheitsbewusstsein nicht vereinbaren lässt. Dazu gehören biblische Wundererzählungen wie die Heilung Kranker, die Auferweckung Toter, die Geburt Jesu von einer Jungfrau, die Auferstehung Jesu, das Leben nach dem Tod, die Erwartung eines Weltgerichts. Über zeitgemäße Interpretationen solcher Lehren, oder den Verzicht darauf, hält die heutige Theologie viele Vorschläge bereit, wenn diese auch nicht von den Kirchenleitungen offiziell anerkannt werden; ein Beispiel ist Rudolf Bultmanns Vorschlag, die christliche Lehre zu „entmythologisieren".

Beschränke dich nicht auf die Wahrnehmung und Deutung nur des Christentums. Eine solche Beschränkung ist in einer multiethnischen, multikulturellen und multireligiösen Welt nicht mehr vertretbar. Die Welt ist voll von Spannungen und Konflikten. Es herrscht bereits ein weltweiter Konflikt zwischen einem fundamentalistischen, aggressiven Islam und einer teils nichtreligiösen, teils christlichen Welt, ein „Konflikt der Kulturen" (*clash of cultures*). Es ist deine Aufgabe, auf das Vermeiden solcher Konflikte hinzuarbeiten. Konkret: Bemühe dich, andere

Religionen und ihre Werte kennenzulernen. Verzichte auf die Abwertung anderer Religionen; übe stattdessen Anerkennung und Toleranz. Bekenne dich zu einem religiösen Pluralismus, in welchem deine eigene, christliche Religion oder Konfession nicht mehr als die einzig wahre Menschheitsreligion erscheint. Pflege deine angestammte Religion weiter, bekenne dich jedoch gleichzeitig zu einer weltweiten Ökumene aller Religionen und ihrer gemeinsamen ethischen Werte wie Schutz des Lebens, des Eigentums, der Ehe und der Wahrheit. Ein solches Programm schafft nicht eine eigene, neue, weltweit geübte Menschheitsreligion (die sich die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts als einfachen deistischen Gottesglauben dachte). Die alten Religionen sollen erhalten bleiben, doch sie sollen kosmopolitisch denken lernen.[104]

Ein derart komplexer, hoch reflektierter Glaube stellt einen Sonderfall dar; in der Gesellschaft ist er nicht sehr weit verbreitet. Zahlenmäßig tritt er nicht nur gegenüber dem pietistischen Glaubenstypus zurück. Er erscheint als ausgesprochen marginal, wenn wir an den Glauben der Millionen denken, an die nun zu besprechende persönliche Frömmigkeit.

Der Glaube der Millionen – „persönliche Frömmigkeit“

Den gewöhnlichen religiösen Menschen der Neuzeit können wir am besten kennenlernen, wenn wir ihn selbst reden lassen. Ein erstes Beispiel bietet Artur Fischer, ein deutscher Industrieller, der sich 2005 von einem Journalisten befragen ließ. Dem 1919 Geborenen wird die Frage gestellt: „An welchen Gott glauben Sie?“ Die Antwort lautet:

> Ich bin evangelisch. Ich habe von Gott keine Vorstellung, aber ich weiß, dass es ihn gibt. Ich habe mich immer begleitet gefühlt. Ich war so oft in Gefahr, auch im Krieg. Ich war in Stalingrad. Und dann bei der Flucht aus britischer und amerikanischer Gefangenschaft. Da habe ich ganz deutlich gespürt, dass ich geführt werde. Ich hoffe, es nicht zu überziehen, wenn ich sage, ich habe ein persönliches Verhältnis zu Gott. Ich spüre das einfach.[105]

---

104 Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990; Jan Assmann, Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010.

105 Zit. nach Lang, „Persönliche Frömmigkeit“, 392.

Die Religionswissenschaft pflegt solchen Glauben an einen mit dem Individuum verbundenen und diesen beschützenden Gott als „persönliche Frömmigkeit“ zu bezeichnen; dieser Religionsform sind wir bereits bei den alten Ägyptern begegnet (s. oben, Abschnitt 3!).

Einen bemerkenswerten Fall von persönlicher Frömmigkeit dokumentieren die persönlichen Papiere des deutschen Schriftstellers Max Dauthendey (1867-1918). Der in Würzburg Aufgewachsene hat evangelischen Religionsunterricht genossen und eine dem Pietismus verpflichtete Mutter gehabt. Doch bereits als Jugendlicher wandte sich Dauthendey von der Religion ab. In seinen Romanen und Reisebüchern ist von Religiosität nichts zu bemerken. Seine distanzierte Haltung sollte sich jedoch eines Tages ändern. Der Fünfzigjährige entdeckt wieder seine Beziehung zu einem persönlichen Gott. Auf dem letzten Blatt seiner aus dem Besitz der Mutter stammenden Bibel steht ein handschriftlicher Eintrag:

> Heute morgen, als ich die Psalmen Davids 50 und 60 las, ging mir eine Einsicht auf. Ich verstand, dass es einen persönlichen Gott gibt. Drei Wochen vor meinem 50. Geburtstag erhielt ich diese Offenbarung, um die ich seit meinem 20. Lebensjahr, also 30 Jahre lang, gegrübelt und gezweifelt, Gründe dafür gesucht hatte, und schließlich war ich dahingelangt. Welche herrliche Gewissheit über das Ziel ist nicht heute in mein Herz eingezogen, in meinen Geist, in meinen Körper. – Gott lebt und ist so persönlich, wie alles durch ihn lebt.[106]

Als Datum beigefügt ist der 30. Juni 1917. Zehn Monate später schreibt er in sein Tagebuch, was ihm Gott bedeutet: „Ich betete heute morgen lang und innig. Gott ist in dieser langen Verbannung mein einziger Freund in der Einsamkeit. … Ich kann jedem Menschen nur raten, sich in allen Nöten an Gott zu klammern.“[107] Die Einsamkeit, in welcher der Autor zu Gott fand, war durch äußere Umstände bedingt: Seit 1914 verweigerten ihm die Behörden im niederländischen Java die Rückkehr in seine deutsche Heimat; als Deutscher galt er als Feind der Niederlande im Ersten Weltkrieg. Auf Java erlag Dauthendey einer Tropenkrankheit.

Als drittes, letztes Beispiel für persönliche Frömmigkeit kann uns ein Interview dienen, das mit der deutschen Schauspielerin Susanne

106 Dauthendey, Letzte Reise. Aus Tagebüchern, Briefen und Aufzeichnungen, München 1924, 384.
107 Dauthendey, Letzte Reise, 543 – Tagebucheintrag vom 12. Mai 1918.

Lothar (1960-2012) geführt wurde. „An welchen Gott glauben Sie“, hieß die Frage. Die Antwort der Schauspielerin:

> Ich respektiere es, dass Menschen an Gott glauben, weil es ihnen Halt gibt, mit dem Leben klarzukommen. Ich bin aber leider zu intelligent dazu, ich kann es nicht. Ich glaube, dass der Mensch Gott braucht, um sich Sachen zu erklären und vor allem, um mit Trauer fertig zu werden. Nach schweren Schicksalsschlägen würde ich vielleicht sogar zu Gott greifen und anfangen zu beten. Ich stelle auch in der Kirche eine Kerze auf, also bin ich nicht pietätlos. Ich könnte es so formulieren: ich glaube an den Gott, der meine Familie und mich beschützt, aber ich weiß nicht, ob es ihn gibt.[108]

In Situationen von Not und „Stress“ glauben auch ausgesprochene Rationalisten wie Susanne Lothar, die als Atheisten den Glauben an Gott absurd finden, doch emotional an einen intervenierenden Gott. Im Notfall wird der *rationale* Glaube an einen natürlichen, geschlossenen Kausalzusammenhang der Welt aufgegeben; an seine Stelle tritt der *emotionale* Glaube an eine mögliche Intervention Gottes. Es gibt keine Atheisten in den Schützengräben des Kriegs; auch in den Flugzeugen, die vom Sturm geschüttelt werden, versprechen Atheisten Gott, ihr Leben und Denken zu ändern, wenn sie überleben dürfen. Doch pflegt die Krise, die den religiösen Glauben aus dem seelischen und kulturellen Repertoire hervorgerufen hat, in robusten Seelen keine wirkliche, dauernde und tief verwurzelte Frömmigkeit zu stiften. Nach Ende einer Krise nimmt die robuste Seele den Widerspruch zwischen dem rationalen Wissen und dem emotionalen Gefühl nicht mehr hin; es siegt dann wieder das Wissen um die geschlossene Kausalität alles Geschehens, während das Gefühl, Gott könne, die Kausalität brechend, helfend eingreifen, wieder verblasst.

Wie Fischer und Dauthendey glaubt auch Susanne Lothar an die Fürsorge, die Gott jedem einzelnen Menschen persönlich zukommen lässt. Martin Luthers *Kleiner Katechismus* (1529) fasst diesen Glauben prägnant zusammen:

> Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat …, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Frau und Kind, Acker, Vieh und alle Güter; mit allem, was not

108 Zit. nach Lang, „Persönliche Frömmigkeit“, 387.

> tut für Leib und Leben, mich reichlich und täglich versorgt, in allen Gefahren beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit.

Der so charakterisierte Glaube beruht auf der persönlichen Frömmigkeit der Bibel und, letztlich, des alten Ägypten und Mesopotamien (siehe oben: „Das Zeitalter des Gottkönigs und die Erfindung des Götterkults"). Wer meint, er sei in einer weltlich gewordenen Welt vereinzelt, wird durch Umfragen eines anderen belehrt. Bekenntnisse wie „Ich spüre die Anwesenheit Gottes" (13% der repräsentativ befragten Deutschen, 2005) und „Gott kümmert sich um jeden Einzelnen" (32%) sind verbreitet.[109] Gott wird als anwesend erlebt; das Gefühl, von ihm getragen zu sein, bildet die Normalform der Frömmigkeit in der heutigen westlichen Gesellschaft – eine leise, unaufdringliche, fast selbstverständliche Form von Religiosität, die wenig von sich reden macht. Sie gehört zum Lebensgefühl vieler Menschen.

Das Leben jedes Menschen ist von einer gewissen Grundstimmung gefärbt, einem Lebensgefühl oder einer Grundbefindlichkeit. Positive und negative Grundstimmungen lassen sich unterscheiden. Die negativen Stimmungen sind vor allem von der existentialistischen Philosophie hervorgehoben worden; sie redet von Melancholie, tragischem Lebenssinn (*sentimiento trágico della vida* – Unamuno), oder Geworfenheit, Angst und Sorge (Heidegger). Wer sich mit positiver Lebensstimmung beschäftigt, stößt auf Ausdrücke wie komische Weltauffassung (nach der alles gut ausgeht, wie bei der Komödie) oder Geborgenheit, Getragenheit und Seinsvertrauen (Otto Friedrich Bollnow). Hierher gehört auch das Grundvertrauen (*basic trust*, Erik Erikson), das in der frühen Kindheit entsteht, wenn der Säugling die ständige Anwesenheit und Verlässlichkeit der Mutter oder einer anderen, die Mutterrolle übernehmenden Person erfährt. Das Lebensgefühl der Frommen gehört nun ohne jeden Zweifel zur zweiten Gruppe. Die persönliche Frömmigkeit verbindet das Grundvertrauen mit der Anwesenheit des fürsorgenden Gottes. In allen Krisen, die das Leben mit sich bringt, bleibt das Grundvertrauen des Frommen erhalten. Der Fromme befindet sich in einem seelischen Zustand, in dem es – wie Kierkegaard schreibt – keine Verzweiflung gibt.[110] Im Glauben an Gott, so unbestimmt dieser Glaube auch sein mag, findet er Sinn, Halt, Ruhe und Heimat.

---

109 Lang, „Persönliche Frömmigkeit", 367.

110 Søren Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Gesammelte Werke 24/25), Düsseldorf 1951, 134.

Woher kommt dieser Gottesglaube? Wie heute die Wissenschaft diese Frage beantwortet, erklärt uns die amerikanische Psychoanalytikerin Ana-Maria Rizzuto (geb. 1932).[111] Sie stützt sich auf ihre Forschungen über die Entstehung des Gottesbildes bei kleinen Kindern. Nach Rizzuto ist die Phantasiewelt des kleinen Kindes von allerlei Wesen bevölkert – Helden, Monstern, guten und bösen Geistern. Diese außermenschlichen Mächte vermögen drohend oder rettend in das Leben einzugreifen. Seine Rettung vermag das Kind selbst zu initiieren. Es meint, böse Geister vertreiben und gute Mächte als Helfer herbeirufen zu können. Wenn das Kind größer geworden ist, treten einige der imaginierten Gestalten zurück und verblassen – dazu gehören auch die bei Kindern beliebten unsichtbaren Spielkameraden –, während andere, besonders Gott, durch die Erwachsenen in ihrer Realität bestätigt, zu geistig und emotional wahrgenommener Wirklichkeit heranreifen. So entsteht Religion als Bündel von Vorstellungen und Praktiken, mit deren Hilfe Schaden abgewehrt, Unglück bewältigt und Heil gefördert wird. Persönliche Frömmigkeit besitzt stets eine psychologische, in der Kindheit wurzelnde Basis. Sie stellt einen lebensdienlichen Rückgriff auf die Gefühlswelt des Kindes dar.

Eine letzte Frage: Wie erklärt sich der Erfolg der persönlichen Frömmigkeit in der Neuzeit? Zur Beantwortung dieser Frage stehen zwei Überlegungen zur Verfügung. Die erste greift auf die von Hellmut Brunner entdeckte Logik zurück, mit der sich der Ägyptologe die Entstehung dieser elementaren Form der Religiosität im alten Ägypten erklärt (s. oben, *Kapitel 3*): Sobald die in Krise geratene Gesellschaftsordnung dem Menschen keinen festen Ort und keine klare Rolle anbieten und daher auch keinen Lebenserfolg mehr versprechen kann, wendet sich der Einzelne an einen transzendenten Helfer, dessen Wohlwollen und Hilfe er sucht und dem er Liebe entgegenbringt. Der Vorgang lässt sich nicht nur in Ägypten, sondern auch heute beobachten. Das Schicksal des Einzelnen hängt nicht von historischen und gesellschaftlichen Umständen ab, sondern vom Willen des transzendenten Helfers. Die zweite Überlegung kann an die Religionspsychologie des Schweden Hjalmar Sundén (1908-1993) anknüpfen. Wenn der Einzelne die Beziehung zu einem transzendenten Helfer sucht, kann er, wie Sundén beobachtet, auf komplexe theologische Lehren verzichten, denn nicht Aneignung und Pflege von religiösem Wissen, sondern allein die Beziehung zu Gott oder einem Heiligen zählt. Um den Unter-

111 Ana-Maria Rizzuto, The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study, Chicago 1979.

schied zwischen mehr an Lehre und mehr an göttlichem Schutz interessierten Menschen sprachlich zu erfassen, schlägt der schwedische Religionspsychologe die etwas unhandliche Terminologie „Lehren-Menschen“ und „Rollen-Menschen“ vor.[112] Für die ersteren, die intellektuellen Lehren-Menschen, ist Religion ein System dogmatischer Lehren; für die letzteren, die gewöhnlichen Rollen-Menschen, besteht Religion in erster Linie in der Verbindung zu einem übermenschlichen Wesen, mit dem interagiert werden kann. Im Spiel der Interaktion nehmen Gott (oder Schutzengel, Maria usw.) und Mensch jeweils eine Rolle ein, die durch eine religiöse Tradition mehr oder weniger genau festgelegt ist und die der Fromme im Prozess der religiösen Sozialisierung erlernt und verinnerlicht. Erlernt wird eine Rolle – die des Schützlings, des Kindes, des Bittstellers, des Freundes –, und nicht eine Dogmatik. Dementsprechend bleibt die persönliche Frömmigkeit arm an lehrhaften Inhalten; sie kann auf solche ganz verzichten. Selbst der Intellektuelle kann heute kaum mehr religiöser Lehren-Mensch sein, ist doch der Bereich des Wissens in der modernen Welt durch profanes, weltliches Sachwissen besetzt, durch ein Wissen, das sich von religiöser Dogmatik und Mythologie weit entfernt hat. So neigt heute auch der Intellektuelle zur Rollenfrömmigkeit oder, nach unserer Terminologie, zur persönlichen Frömmigkeit.

Damit ist unser Porträt des frommen Einzelnen gezeichnet. Abschließend können wir die wichtigsten Züge noch einmal hervorheben:

- Der fromme Einzelne ist der typische Vertreter des religiösen Menschen in der modernen Welt.
- Er glaubt an einen persönlichen Gott, d.h. einen Gott, der sich um ihn persönlich kümmert, ihn vor Schlimmem bewahrt und ihm in der Not beisteht.
- An solcher persönlichen Frömmigkeit haben auch Menschen Anteil, die im Alltag nicht an Gott glauben. Befinden sie sich nämlich in Not, suchen sie beim persönlichen Gott Zuflucht.

Die persönliche Frömmigkeit zeichnet sich durch historische Kontinuität (seit den alten Ägyptern!), bleibende Stabilität und emotionale Intensität aus: „Der affektive Bereich, der Bereich des Gefühls, bleibt die

112 Hjalmar Sundén, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin 1966, 196-235 und 341.

wichtigste Seite der Religion; von der Säkularisierung kaum beeinträchtigt, ist sie immer noch ziemlich robust.“[113]

Durch seine potentielle – und häufig tatsächliche – Kirchenferne stellt der fromme Einzelne eine Herausforderung für die christlichen Kirchen dar. Die Kirchen haben diese Herausforderung angenommen und beantwortet: In der Gestalt eines weiteren Typus des *homo religiosus*, nämlich des Seelsorgers, geben sie dem Einzelnen einen Gesprächspartner.

Der Seelsorger oder der Triumph der Therapie

Man sagt ihm nach, er sehe aus wie ein Gymnasiallehrer. Er kleidet sich leger und unauffällig, nicht nur in der Freizeit trägt er ein kariertes Baumwollhemd. Er findet, ein Sportsakko stehe ihm besser als ein Business-Anzug. Sein kleines, im Verbrauch sparsames Auto entspricht den neuesten Vorstellungen ökologischer Vernunft. Seine kurzen Predigten, die er in einer Vorstadtkirche hält, finden aufmerksame Zuhörer. Auch für Taufen und Beerdigungen ist er zuständig, aber mehr noch macht er als Berater von sich reden. Er spricht mit Paaren, die in einer Ehekrise stecken. Eltern, die mit ihren Kindern nicht zurechtkommen, suchen ihn auf. Drogenprobleme sind ihm nicht fremd.

So ungefähr kann das Porträt eines Mannes aussehen, der als katholischer Priester oder evangelischer Pastor in Europa oder Nordamerika arbeitet. Das entsprechende Bild einer anglikanischen oder protestantischen Pastorin fällt ähnlich aus. Auffällig ist das Zurücktreten traditioneller Merkmale. Die früher übliche schwarze Amtstracht wird nicht mehr getragen, salbungsvolle Kirchensprache nicht mehr verwendet. Der Pastor sieht sich nicht mehr in erster Linie als Vertreter einer kirchlichen Organisation, sondern eher als geistlicher Lehrmeister, der dem Einzelnen zur Entfaltung seiner religiösen Anlage oder zu einem besseren Selbstverständnis führt. Auch ist er bereit, anderen in Lebenskrisen als Berater beizustehen. Diese Ziele entfalten sich konkret in der Tätigkeit des Pastors als Prediger, Religionslehrer und Seelsorger.

In Predigt und Unterricht erschließt der Pastor die religiöse Überlieferung, indem er ihren existentiellen, jeden Menschen betreffenden Gehalt darstellt. Als Vorbild dient ihm der rumänisch-amerikanische Religionshistoriker Mircea Eliade (1907-1986). Nach Eliade lebt der bleibend als *homo religiosus* definierte Mensch von einer Symbolwelt,

113 William Y. Adams, Religion and Adaptation, Stanford 2005, 131.

die in unserer modernen, technischen und industriellen Welt zu erlöschen droht. Den Zugang zu dieser Welt zu eröffnen, bildet die zentrale Aufgabe des Religionshistorikers – und des Religionslehrers, der gleichzeitig die Aufgabe eines spirituellen Meisters übernimmt. Licht, Berg, Baum, Sonne, Himmel und vieles andere drängt sich dem Menschen als Symbol auf, in welchem sich das Heilige manifestiert. Viele Symbole verweisen auf den persönlichen Gott, der dem Menschen als liebende und verzeihende Macht begegnen kann, als Macht, von welcher der Psalmist bekennt: „Deine rechte Hand hält mich" (Ps 63,9 Luther). Unterricht und Predigt sollen den Einzelnen nicht nur kognitiv für die Religion alphabetisieren, sondern gleichzeitig in einen das Leben verändernden therapeutischen Prozess hineinführen, die es ihm ermöglicht, die christliche Symbolwelt zu erleben und ihre Heilkraft an sich selbst zu erfahren.

Voraussetzung für Predigt und erfolgreichen Unterricht ist die religiöse Erfahrung des Pastors selbst. In seiner Autobiographie beschreibt der amerikanische liberale Pastor Harry Emerson Fosdick (1878-1969), wie er zu seinem Konzept der therapeutischen Predigt kam. Als Student erlebte er einen Nervenzusammenbruch und musste sein Studium für mehrere Monate unterbrechen. Nach einigen Wochen, die er in einem Sanatorium verbrachte, reiste er von Amerika nach Europa, wo er sich allmählich erholte. Damals erfuhr er Gottes Hilfe in ganz überwältigender Weise: „Gott ist mehr als ein theologischer Lehrsatz – das begann ich zu verstehen. Er ist eine stets zur Verfügung stehende Energiequelle. Wie wir von einer materiellen Welt umgeben sind, aus der wir unsere Körperkraft schöpfen, so umgibt seine Macht unseren Geist. Stehen wir mit dieser in lebendiger Verbindung, dann kann uns die Energie zufließen, die uns am Leben hält."[114] Fosdicks Zuhörer fanden einen Gesprächspartner, der mit Armut, Verzweiflung, Hilflosigkeit, Selbstmordgedanken und der ganzen Hölle seelischer Störungen vertraut war. Sie fanden auch einen Mann, der um die Kraft der göttlichen Wirklichkeit wusste. Fosdicks erfolgreiche Predigttätigkeit an der Riverside Church in New York beruhte nicht zuletzt auf der seelsorgerlichen Sprechstunde, die er in großem Umfang anbot. Tatsächlich hielt sich Fosdick weniger für einen erfolgreichen Mann der Kanzel als für einen erfolgreichen Seelsorger, der unmittelbaren Kontakt zu den Menschen hat und ihre Sorgen kennt.

Als therapeutisch arbeitender Seelsorger ist Fosdick kein Einzelfall. Im Gefolge der Entwicklung von Psychologie und Psychotherapie wur-

114 Angeführt von Lang, Heiliges Spiel, 219.

de im 20. Jahrhundert das Konzept der therapeutischen Seelsorge entwickelt, das vom Seelsorger eine professionelle Ausbildung zum Berater und Therapeuten verlangt. Therapeutische Seelsorge geschieht nach strengen Regeln. Das ausgesprochen zurückhaltende Auftreten des Seelsorgers gilt als Pflicht. Seelsorger sind nicht Männer oder Frauen, welche die Antworten haben. Sie sind vielmehr da, zu verstehen und den sie Konsultierenden zum besseren Verstehen seiner selbst und seiner Lage zu helfen; nur so können sie neuen Lebensmut vermitteln. Psychoanalytiker wie Erich Fromm (1900-1980) und Psychotherapeuten wie Carl Rogers (1902-1987) haben großen Einfluss auf dieses Ziel des Beratungs- und Seelsorgewesens genommen. Grundsätzlich abgelehnt wird die moralistische Ermahnung ebenso wie das Aussprechen eines Tadels für Fehlverhalten. Typische Beratungssituationen haben mit Ehekrisen, Beziehungs- und Alkoholproblemen zu tun, seltener mit Glaubenskrisen.

„Viele Menschen leiden“, erklärt Henri Nouwen, „weil sie fälschlich meinen, es dürfe weder Angst noch Einsamkeit noch Verwirrung oder Zweifel geben. Doch mit solchem Leiden kann nur dann schöpferisch umgegangen werden, wenn es als Wunde begriffen wird, die zum Menschsein gehört. Daher ist Seelsorge ein Dienst, der auf Konfrontation ausgeht; sie erlaubt dem Menschen nicht, mit der Illusion von Unsterblichkeit und Gesundheit (*wholeness*) zu leben.“[115] Der Seelsorger beschönigt das menschliche Leben nicht; er hilft dem Einzelnen vielmehr, seine Lage realistisch einzuschätzen und ihr ohne Illusionen zu begegnen. Der Seelsorger selbst muss über Gelassenheit verfügen, um andere zu eben dieser Tugend zu führen.

Doch die Sache ist noch komplizierter – und darüber schreibt Nouwen in seinem Buch *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society* (1972). Der verwundete Heiler, von dem der Titel spricht, ist kein anderer als der Seelsorger selbst. Der Seelsorger muss – um die Sprache von William James[116] aufzugreifen – eine kranke oder verwundete Seele (*a sick soul*) besitzen. Er qualifiziert sich für seine Aufgabe dadurch, dass er seine eigene Lebenswunde annimmt und mit ihr umzugehen versteht. Die Heilung des Seelsorgers geht jedoch der therapeutischen Situation keineswegs als abgeschlossener Prozess voraus, so dass der Heiler dem Patienten als überlegener Sieger und Wissender

115 Henri J. Nouwen, The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society, New York 1972, 95.

116 William James, The Varieties of Religious Experience, London 1902 (Vorlesungen VI und VII).

gegenübertreten könnte. Vielmehr muss sich der Therapeut vom Patienten selbst herausfordern und erneut verwunden lassen. Es gilt C.G. Jungs Ausspruch: „Nur der Verwundete heilt.“[117] Das bedeutet: Läuft der therapeutische Prozess unter idealen, in der Wirklichkeit natürlich seltenen Bedingungen ab, dann erleben Therapeut und Patient einen gemeinsamen Heilungsprozess. Am Ende stehen der geheilte Seelsorger und sein geheilter Gesprächspartner.

Nouwen war katholischer Theologe und ausgebildeter klinischer Psychologe.[118] Nach Nouwens Tod wurde bekannt, worin sein eigenes Lebensleiden bestand: Als katholischer Priester zur Ehelosigkeit und Einsamkeit verpflichtet, litt er unter seiner unerfüllten und unerfüllbaren Homosexualität. Extrovertiert und gesellig, fehlte ihm die wirkliche Berufung zum Zölibat. Das Ergebnis waren Depressionen,[119] aber auch der ständige und lebhafte Wunsch nach menschlicher Nähe, wie ihn die therapeutische Situation schafft. Nouwen war auf die Liebe und Anerkennung seiner Patienten geradezu angewiesen. Nouwen, der als Professor in Yale und Harvard auf Gehör rechnen konnte, hat sich auch zu politischen Fragen geäußert; er gehörte zu jenen Intellektuellen, die gegen die Kriegspolitik der USA protestierten. Von den Menschen, die ihn aufsuchten, hat er keineswegs verlangt, die Welt nur so anzunehmen, wie sie ist. Er konnte auf Veränderung drängen. Doch er konnte sich nicht dazu entschließen, auch für die Abschaffung der priesterlichen Ehelosigkeit einzutreten oder gegen die Diskriminierung Homosexueller aufzutreten. Auch ein moderner, therapeutisch arbeitender Seelsorger hat seine Grenzen.

Nouwen hat seine therapeutische Seelsorge als weltlichen Dienst am Nächsten und zugleich als religiös fundierte Tätigkeit verstanden. „Hinter dem Vorhang unserer Leidenssymptome lässt sich etwas Großes erkennen: das Antlitz jenes, in dessen Bild wir geformt sind.“[120] Das ist eine vage, zurückhaltende Aussage. Wir können versuchen, den the-

---

117 Carl Gustav Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken, Olten 1971, 139.

118 Michael Ford, Wounded Prophet: A Portrait of Henri J.M. Nouwen, London 1999.

119 Depression, verursacht oder mitverursacht durch priesterliche Ehelosigkeit und fehlende Ablösung von der Mutter, ist – wie Alkoholismus – ein bekanntes Krankheitsbild. Ein vom Betroffenen selbst geschilderter Fall von Depression stammt von dem katholischen Theologen Romano Guardini (1885-1968); vgl. Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini. Leben und Werk, Leipzig 1987, 22 und 252-257.

120 Nouwen, The Wounded Healer, 44.

rapeutischen Prozess etwas anschaulicher zu beschreiben und theologisch zu deuten. Therapeutisch beratene Menschen erfahren oft, wie sich innere Blockaden lösen und ihnen neue Lebenskraft zuwächst. Theologisch gesprochen: Die göttliche Gnade befindet sich bereits in unserer Seele; der Heilungsprozess hilft dem Einzelnen, die Heilkraft der Gnade auch zu spüren und im Leben fruchtbar werden zu lassen.

Der moderne Seelsorger, den wir in Nouwen kennengelernt haben, ist jener Gestalt des *homo religiosus* verwandt, den wir ganz an den Anfang unserer historischen Betrachtung gestellt haben: dem Schamanen. Im Heiler zeigt sich, was der Mensch in der Religion vornehmlich gesucht hat und noch heute sucht: Heilung und Heil.

Kleine Nachschrift

Die hier vorgelegte „kleine Weltgeschichte des religiösen Menschen" will dem eiligen Leser einen Einblick in die Religionsgeschichte vermitteln. Der Entwurf der „kleinen Weltgeschichte" beruht auf mehreren Grundannahmen: Subjekt und Träger der Religionsgeschichte ist der religiöse Mensch; nicht alle religiösen Menschen sind einander gleich, vielmehr lassen sich verschiedene Typen unterscheiden; es ist sinnvoll, die Religionsgeschichte in Epochen zu gliedern, die sich jeweils als in etwa einheitliches Gebilde beschreiben lassen; in jeder Epoche tritt ein bestimmter Typ des religiösen Menschen als besonders charakteristisch hervor, ohne dass dadurch andere Typen ganz verdrängt würden; die Abfolge der Epochen lässt sich als sinnvolle Entwicklung begreifen. In der religionswissenschaftlichen Fachsprache: Die „kleine Weltgeschichte" verbindet Religionsphänomenologie und Religionsgeschichte, oder genauer: Typenlehre mit evolutionärer Strukturgeschichte.

Die „kleine Weltgeschichte" ist als Geschichtsbild zu bewerten und daher nicht mit dem wirklichen, komplexen und niemals vollständig erfassbaren historischen Ablauf zu verwechseln. Als Entwurf eines Geschichtsbildes stellt die „kleine Weltgeschichte" eine Interpretation, eine begriffliche und übersichtliche Deutung dar. Sie will die in der Geschichte wirksamen Kräfte benennen und hervorheben und so verstehbar machen. Sie übergeht vieles, um anderes deutlicher hervortreten zu lassen. Sie empfiehlt sich dem Leser als ein Essay – als Versuch, das Wesen der Religionsgeschichte vorzustellen, ohne diese Geschichte selbst zu erschöpfen.

Stellen wir abschließend die wichtigsten Einsichten zusammen, die sich aus unserem Essay ergeben:

1. Die Religionsgeschichte lässt sich in Epochen gliedern, die sich jeweils nach einem bestimmten vorherrschenden Typ des religiösen Menschen benennen lässt: Zeitalter des Schamanen, Zeitalter der erfahrenen Alten, Zeitalter des Gottkönigs (mit einer Spätphase, in der Propheten wirken), Zeitalter des Bischofs, Zeitalter des frommen Menschen (Schaubild 4).

	Kulturtyp	Religionstyp	führender
			homo religiosus
I	Jägerkultur	urzeitliche Religion	der Schamane
II	agro-pastorale Kultur	tribale Religion	der erfahrene Alte
III	archaische Hochkultur	archaische Religion	der Gottkönig
IV	spätarchaische Kultur	achsenzeitlicher Impuls	der Prophet
V	mittelalterliche Kultur	historische Religion	der Bischof
VI	moderne Kultur	moderne Religion	der fromme Einzelne

Schaubild 4. *Die Epochen der Religionsgeschichte der westlichen Welt*. Jede kulturelle Epoche – vom Zeitalter der Jägerkultur des Paläolithikums bis zum heutigen, modernen Zeitalter der Technik – hat eine eigene Religionsform hervorgebracht, und jeder Religionsform entspricht eine führende religiöse Gestalt. Eine Sonderstellung kommt der spätarchaischen Kultur zu, denn hier verkörpern prophetische Gestalten keine eigene Religion, sondern bereiten durch ihr Wirken die weitere Entwicklung vor.

Eine Sonderstellung kommt den Propheten zu; sie sind nicht als Vertreter eines eigenen Typs der institutionalisierten Religion aufzufassen, sondern als Impulsgeber. Ihr Wirken führt zur Auflösung der archaischen Religion und zur Bildung der großen historischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam. Die Abfolge der Epochen ist zwar generell linear, aber scharfe zeitliche Zäsuren fehlen, denn zwischen den einzelnen Abschnitten bestehen fließende Übergänge, und in späteren Epochen bleiben Züge früherer Zeiten erhalten, wenn sie auch ihre Prominenz einbüßen.

2. Jedem in einer Epoche vorherrschenden Typ des religiösen Menschen entspricht ein dominantes Gottesbild. Der Gott des Schamanen

ist der Jagdglück gewährende „Herr der Tiere“; der Gott des erfahrenen Alten der die Ernte verbürgende „Wettergott“; die Götter des Gottkönigs lassen sich dem Typus „Herr der Weisheit“ und „Herr des Krieges“ zuordnen; der Gott der Propheten ist „Herr der Gerechtigkeit“; der Gott des Bischofs erscheint als alle Menschen zur Rechenschaft ziehender „Richter“. Der Gott des frommen Einzelnen schließlich lässt sich als „persönlicher Gott“ charakterisieren, als Gott, der sich um den Einzelnen kümmert.

3. Die sechs von uns unterschiedenen Zeitalter lassen sich in zwei Epochen zu je drei Zeitaltern gliedern. Die erste Epoche – Zeitalter des Schamanen, des erfahrenen Alten und des Gottkönigs – bildet mit ihren Erfindungen der Götter, der Feste und des organisierten Götterkults gewissermaßen die prähistorische oder Urzeit der Religionsgeschichte. Auf sie folgt die geschichtliche Epoche, die sich in drei Phasen gliedert: Zeitalter des Propheten, des Bischofs und des Einzelnen, oder, in anderer Benennung: Zeitalter der Kritik, der Ordnung und der Spiritualität. In der Zeit der Propheten – im langen 1. Jahrtausend v. Chr. – entsteht das kritische Denken und die Bildung der Weltreligionen bahnt sich an; mit Karl Jaspers mag man hier von der „Achsenzeit“ der Religionsgeschichte sprechen. Im Zeitalter des Bischofs entsteht und verfestigt sich die traditionelle hierarchische Struktur der Kirche, die bis heute existiert. Im individualistischen Zeitalter des Frommen, einer Epoche der Metamorphose, tritt die bereits im Zeitalter des Gottkönigs belegte Gestalt des Frommen, wenn auch verwandelt, wieder hervor: als Individuum, das sich von Gott geliebt und beschützt weiß. In der Abfolge von Kritik, Ordnung und Spiritualität lässt sich ein sinnvoller, verstehbarer Weg der Religionsgeschichte erkennen: Der prophetische Impuls führt zunächst zur Schaffung neuer Ordnungen; diese bildet nichts anderes als die Inkubationszeit, aus der schließlich eine freie Spiritualität hervortritt.

4. Nicht bei allen *homines religiosi* treten Gottesnähe, Gottesdienst (Ritual), heiliges Wissen und heilige Gemeinschaft oder Herrschaft – die vier Wesensmerkmale des religiösen Menschen – in gleicher Weise hervor. Der Mensch, dessen Leben von religiöser Erfahrung – von Gottesnähe – bestimmt ist *(Merkmal I)*, lässt sich an Schamanen, Propheten, religiösen Virtuosen und frommen Einzelnen besonders gut studieren. Hier ist auch für den heutigen Menschen die religiöse Lebensgrundlage deutlich erkennbar. Den Menschen, der rituelle Handlungen ausführt *(Merkmal II)*, lernen wir in den agropastoralen Kulturen mit ihren Erntefesten, in den Priestern der alten Hochkulturen und in den Christen kennen, die sich als Bischof, Priester oder Pastor liturgischen Diensten

widmen. Die kleine Elite theologischer Denker, die ihr religiöses Wissen schriftlich niederlegt *(Merkmal III)*, ist in unseren Ausführungen nicht besonders hervorgetreten. Vor allem in der biblischen Zeit bleiben die Theologen weithin anonym – wir haben ihre Schriften, wissen jedoch nichts oder nur wenig über die sie kompilierenden Autoren. Dagegen sind einige moderne Theologen wie Karl Barth und Hans Küng durch ihre Tätigkeit als akademische Lehrer und Buchautoren bekannte, auch von der Presse und anderen Medien beachtete Gestalten. Der religiöse Mensch, der sozial agiert *(Merkmal IV)*, wird vor allem im Schamanen, Propheten, Bischof und Seelsorger anschaulich.

Alle vier Wesensmerkmale des religiösen Menschen sind (in hier nicht aufzuführenden Studien) eingehender Reflexion unterzogen worden, und für jedes Merkmal lässt sich eine anthropologische, eine im Menschsein selbst verwurzelte Grundlage finden oder doch vermuten. Nach Thomas von Aquin strebt jeder Mensch nach Gott als der Ursache, der er das Sein verdankt. Die Ritualforschung spricht vom Menschen als *homo ritualis* oder *homo ludens* (Johan Huizinga). Nach Aristoteles strebt jeder Mensch nach Wissen – und also auch, wie man hinzufügen darf, nach religiöser Erkenntnis, und derselbe Philosoph ist für seinen Satz bekannt, der Mensch sei ein soziales Wesen (*zôon politikón*). Solche Bestimmungen lassen sich in einer einzigen Aussage zusammenfassen: Der Mensch ist *homo religiosus*.